

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-CINQUIÈME





ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

TREIZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-CINQUIÈME





PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1892



SUR L'ENNÉADE

BULLETIN CRITIQUE DE LA RELIGION ÉGYPTIENNE

A. Wiedemann, *Die Religion der alten Ägypter*, Münster, W. Aschendorffsche Buchhandlung, 1890, in-8, 176 p. (3e volume des *Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte*).

Victor von Strauss und Torney, *Der altägyptische Götterglaube*, 1er Theil, *Die altägyptischen Götter und Göttersagen*, x-506 p.; 2me Theil, *Entstehung und Geschichte des altägyptischen Götterglaubens*, vi-494 p.; 2 vol. in-8, Heidelberg, C. Winter, 1889-1891.

Les deux ouvrages dont voilà le titre se recommandent par des qualités fort sérieuses et méritent l'un et l'autre une étude approfondie. Le premier est l'œuvre d'un égyptologue de métier, M. Alfred Wiedemann, qui, après avoir débuté fort jeune, s'est fait connaître par une série non interrompue de travaux remarquables sur l'histoire et l'archéologie de l'Égypte antique. Nous devons le second à un diplomate, M. de Strauss et Torney, qui n'est pas égyptologue pratiquant, — du moins je n'ai jamais rencontré aucun mémoire de lui dans les recueils spéciaux d'égyptologie, — mais qui est fort au courant de toutes nos recherches, même les plus récentes, et qui semble être en état de vérifier nos traductions sur l'original, sinon de traduire les textes. Ses études sur la littérature religieuse de la Chine lui ont servi comme d'introduction à l'examen des doctrines égyptiennes et lui ont fourni des termes de comparaison précieux. L'ouvrage de M. Wiedemann n'est guère qu'un manuel où il fallait résumer, en moins de deux cents pages, tout ce que les théologiens, les savants, et en général les amateurs de l'antiquité ont besoin de savoir sur les religions de l'Égypte. Celui de M. de Strauss est un

essai de reconstitution de la religion égyptienne et de son histoire, où l'auteur n'était pas tenu de s'enfermer dans un nombre déterminé de pages : il y en a déjà deux volumes qui sont loin d'épuiser la matière. Ils représentent assez exactement l'un et l'autre les deux tendances opposées qui entraînent depuis peu les égyptologues. M. Wiedemann assemble les faits, les constate, les ordonne et les soumet au lecteur, en se gardant bien la plupart du temps d'en tirer des conclusions d'ensemble : elles lui paraîtraient le plus souvent dépasser les prémisses que nous pouvons établir en l'état présent. M. de Strauss suppose une bonne partie des faits déjà connus et y fait plutôt allusion qu'il ne les expose, mais il essaie de les interpréter, d'en extraire l'esprit du sacerdoce égyptien et de les mettre d'accord avec les idées générales qu'il s'est faites sur l'histoire des religions ; bref, il a son système solidement déduit des principes qu'il s'est posés *a priori* et qu'il applique à la reconstitution de la religion égyptienne.

Le plan de M. Wiedemann est fort simple et fort clair. Après un court chapitre d'introduction (p. 1-9) où sont rappelées rapidement, entre autres matières préliminaires, les conditions politiques au milieu desquelles la religion égyptienne s'est développée, l'auteur aborde son sujet par trois chapitres, consacrés aux différentes questions qui se rattachent à la personne du Soleil, *la Religion solaire* (p. 9-28), *les légendes solaires* (p. 29-45), *la course du Soleil dans l'enfer* (p. 45-59). C'est un quart environ du volume qui est consacré au Soleil, et l'importance qu'a ce dieu en Égypte justifie pleinement la large part qui lui est faite. M. Wiedemann insiste naturellement sur les formes héliopolitaines du dieu Râ, et sur les formes qui s'y rattachent Haroiris, Harmiriti (Horus-les-deux-yeux), Harmakhouti l'Horus des deux Horizons, Harnoubi, l'Horus d'or, l'épervier victorieux, Khopri, Toumou, Shou, Atonou, le disque solaire des rois de la XVIIIe dynastie. Des notices brèves sur chacun de ces dieux sont suivies de traductions nouvelles des hymnes du *Livre des Morts* adressés à Râ (ch. xv), des légendes relatives à la vieillesse de Râ, à la façon dont Isis le dupa et dont il détruisit une partie de l'humanité, enfin des textes d'Edfou, publiés il y a plus de vingt

ans par Naville, et où la défaite de Sît par Horus d'Edfou est racontée tout au long. Une analyse des ouvrages gravés dans les tombes royales thébaines, et dont j'ai traduit le plus important ici-même, il y a quelques années[1], nous montre le soleil traversant le royaume des ténèbres et salué par les âmes qui vivent dans le domaine des douze heures de la nuit. On trouvera réunies dans les deux chapitres qui suivent toutes les notions nécessaires à l'intelligence des principaux dieux que les Égyptiens adoraient à côté de Râ ou de son groupe (p. 59-81), et de ceux qu'ils avaient empruntés à leurs voisins aux différentes époques de leur histoire (p. 81-90). Une vingtaine de pages (p. 90-109) traitent du culte des animaux en général et de chacun des dieux qui se cachaient dans le corps des bêtes. Osiris et son cycle de dieux (p. 109-123), ainsi que la doctrine osirienne de l'immortalité (p. 123-139), occupent moins de place qu'on ne leur en accorde d'ordinaire, mais je suis loin d'en faire un reproche à M. Wiedemann. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, nous sommes dupes d'une véritable illusion d'optique. Comme nous avons conservé surtout les tombeaux des Égyptiens, leurs momies, leur mobilier et leurs livres funéraires, les documents relatifs aux dieux morts l'emportent beaucoup, par le nombre et par l'importance, sur ceux que nous avons des dieux vivants. Il n'en sera plus de même pour nous quand on aura copié et publié in extenso les quelques temples qui subsistent; à plus forte raison n'en était-il pas de même pour les anciens Égyptiens qui ont connu et ces temples-là et tant d'autres qui ont péri. La préoccupation des divinités mortes était grande sans doute chez eux; mais n'approchait pas, tant s'en faut, de l'intérêt qu'on portait aux dieux vivants. Les dieux morts étaient les dieux de l'avenir et du passé, ceux des ancêtres qu'on vénérait, et ceux auxquels on serait soumis plus tard, quand on serait soi-même un ancêtre. Ils avaient donc leur culte, leurs fêtes, leurs jours qui leur appartenaient, leurs offices auxquels on assistait comme chez nous

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVII-XVIII, *Les Hypogées royaux de Thèbes*.

aux solennités de la Toussaint ; mais ces jours-là se comptaient aisément, et une fois passés, le reste de l'année appartenait tout entier à la vie et à ses dieux. C'étaient ces derniers de qui dépendait ce que le gros des hommes a préféré toujours aux joies idéales mais lointaines et insaisissables d'une autre existence, les joies tangibles et positives de l'existence présente, le bien-être, la fortune, les honneurs, la faveur du pharaon, toutes choses qu'Osiris et ses compagnons à face verte ne dispensaient pas, mais que le Soleil et ses semblables prodiguaient à leurs adorateurs. Le nombre de pages que M. Wiedemann attribue aux divinités osiriennes est donc plutôt exagéré que trop restreint : il répond à peu près à la place que ces divinités tenaient dans la pensée journalière du peuple égyptien. Les deux derniers chapitres sont consacrés à ce que M. Wiedemann appelle, d'accord avec la mode courante, mais improprement je crois, les sciences secrètes (p. 139-154) et à l'usage des amulettes (p. 154-171). La magie et ses auxiliaires n'étaient pas des sciences cachées : on les pratiquait ouvertement comme la médecine, et elles n'étaient qu'une variante de la religion, dont les pratiques se confondaient souvent avec celles de la religion même. Les formules en étaient de véritables prières, et, prières ou formules, la plupart des invocations qu'on adressait aux dieux exigeaient, pour que l'effet en durât, la fabrication d'une amulette. M. Wiedemann a donc eu raison de terminer son manuel par un examen rapide de ces pratiques, que nous traitons de superstitions et qui ne nous inspirent guère que de la pitié, mais que tous les peuples anciens ont tenues en grande estime, et qui ont exercé une influence décisive sur le développement de toutes les religions antiques.

Les deux parties de l'ouvrage de M. de Strauss forment chacune un tout en soi. La première, parue en 1889, mais conçue huit années auparavant et remaniée sans cesse à mesure que les découvertes de ces derniers temps apportaient des matériaux nouveaux à l'auteur, contient les faits connus jusqu'à présent sur les dieux de l'Égypte, leurs dogmes et leurs légendes, et s'étend des temps les plus anciens jusqu'à la fin de l'époque classique, c'est-à-dire de la période thébaine. M. de Strauss dé-

clare dès le début (p. 23-31) qu'il adopte les idées exprimées par Schelling, dans sa *Philosophie de la Mythologie*, sur l'origine des dieux et leur développement, « découvertes qui, aujourd'hui qu'elles sont faites, paraissent si naturelles, et s'éclairent d'une si vive lumière qu'on s'étonne de voir qu'elles n'aient pas été faites depuis bien longtemps ». Il s'étudie donc à déterminer la succession des concepts divins et des dieux qui composent la religion de l'antique Égypte, puis de fixer autant que possible par des textes l'apparition et le caractère de chacun d'eux. Ils étaient de toute antiquité groupés en trois Ennéades dont la plus haute « la Grande Ennéade d'Héliopolis » nous est seule connue par le menu. M. de Strauss conclut de l'examen des listes réunies par Brugsch dans son *Thesaurus*[1], qu'elle se composait d'un corps invariable de neuf divinités, Shou, Tafnouit, Sibou, Nouît, Osiris, Isis, Sit, Nephthys, Horus, auquel se rattachent, en avant et en arrière, d'autres dieux dont le nom et la disposition varient selon les époques. Les neuf représentent les plus anciens dieux, que que l'auteur partage en trois groupes et étudie l'un après l'autre. Le premier groupe inclut pour lui Shou et Tafnouit (p. 44-58); il place devant eux un dixième être, Nou, qui n'est exactement ni l'eau primordiale, ni le ciel, mais un dieu fort ancien, commun à l'humanité entière, au temps où l'humanité ne s'était pas encore dispersée, un dieu unique en qui vivait la puissance divine perdue dans les profondeurs du ciel, le même qui est Thian pour les Chinois, Dyâus pour les peuples prévédiques, Ouranos-Okéanos pour les tribus préhelléniques. Au début, le dieu est lui-même l'Océan céleste et l'Océan céleste est lui-même le dieu : plus tard seulement on sépara le dieu du fait naturel, quand d'autres dieux furent nés de lui. Les textes, tant ceux des Pyramides que de l'époque classique, montrent qu'il y eut un temps où les Égyptiens n'avaient que ce seul dieu céleste, comme les autres races humaines : c'était un monothéisme, mais un monothéisme mythologique, puisque le dieu qu'il proposait à la vénération des hommes était confondu avec un phénomène de la nature. Porté

1) H. Brugsch, *Thesaurus Inscriptionum Ægyptiacarum*, t. IV, p. 722-730.

au féminin par l'adjonction de *t*, il devient Nouit (Ourania), que les textes appellent sa fille : donc Nouit aurait dû procéder immédiatement de Nou dans la conscience égyptienne, et l'on pourrait s'étonner de la voir placée derrière Shou et Tafnouit, si la nature de ceux-ci n'expliquait cette anomalie apparente. Shou est, comme son nom l'indique, l'étendue, l'atmosphère, la région des nuages et des vents qui sépare le ciel de la terre : Tafnouit, la sœur jumelle de Shou, est l'eau qui tombe du ciel, surtout la pluie et la rosée. Nouit, Shou, Tafnouit représentent donc à eux trois tout ce qu'il y a de sensible à l'homme dans le concept de Nou. Lorsqu'ils prirent un corps, Nou, dépouillé par eux de tout ce qui le mettait en contact direct avec l'homme, dut reculer aux seconds plans et s'y perdre : sa divinité passa sur eux et ne lui fut plus qu'un souvenir. Mais du moment que Shou et Tafnouit lui prenaient son être et son sang, Nouit devenait pour eux ce qu'elle avait été pour Nou, une forme féminine issue d'eux, une fille. En résumé, Shou et Tafnouit sont au premier degré de l'Ennéade parce qu'ils représentent le dieu ciel primitif Nou.

Le second groupe (p. 39-76) n'a que deux membres Sibou, la terre, Nouit, la forme féminine, la fille de Nou, le ciel. Ce couple dut être des premiers à se développer dans les temps préhistoriques, dès l'apparition du polythéisme. Un vieux mythe nous apprend que Sibou, le dieu de la terre, s'approcha de Nouit, au temps que la déesse était encore enfermée dans sa mère Tafnouit : la consommation du mariage lui donna la force de sortir violemment du sein maternel et de s'étendre, comme ciel, au-dessus de toutes choses et de Tafnouit, par la faveur de son père Shou. Shou, sa femme Tafnouit, leur fille non encore née Nouit, sont représentés ici comme ne faisant qu'un tout ; c'est seulement au contact de la terre que le firmament étoilé (Nouit) se produit comme déesse indépendante, et se trouve par là élevé au-dessus des eaux célestes (Tafnouit) de l'atmosphère (Shou) et de tout ce qui existe. Nouit est donc la donneuse de vie, qui reçoit les dieux auprès de soi, répartit les âmes humaines qui viennent à elle parmi ses étoiles. Le troisième groupe (p. 76-173) se compose de ses en-

fants Osiris, Isis, Sit, Nephthys, Horus, auxquels M. de Strauss joint Hathor. Ces divinités représentaient primitivement autant d'étapes différentes dans la mythologie égyptienne, mais leurs mythes sont si bien mêlés dans la tradition qu'il est presque impossible de se les figurer séparés l'un de l'autre. On voit pourtant, par l'analyse des textes, que la légende de la vie d'Osiris et de son meurtre par Sit appartenait au peuple entier dès le temps où, réuni en un seul corps, il descendit sur les rives du Nil. Chacun des groupes qui s'établit dans les diverses parties de la vallée la conserva comme sien, et en fit un culte local, si bien qu'au moment où la monarchie de Ménès les assembla de nouveau en un seul État, il y avait, entre la cataracte et la mer, quatorze sanctuaires d'Osiris et autant de tombeaux du dieu : c'est afin d'expliquer cette multiplicité qu'on imagina le dépècement du dieu par Sit et les nombreuses légendes qui s'y rapportent. Chaque siècle qui suivit apporta à la donnée première des additions qui la dénaturèrent et rendent parfois difficile d'en relever la trace. M. de Strauss a essayé pourtant de retrouver les concepts qui se cachent sous chacun des dieux du troisième groupe, l'ordre dans lequel ils naquirent et se succédèrent, bref, d'établir l'histoire et la chronologie du groupe osirien (p. 171-181)[1]. Les premiers Egyptiens, arrivant aux bords du Nil, avaient déjà leurs dieux Nou, Sibou, Nouit, et ceux-ci leurs prêtres, dont les plus intelligents, mécontents du désordre et de la barbarie qui régnaient autour d'eux, aspirèrent à trouver un sauveur qui les en délivrât. « Comme ce sauveur ne pouvait leur manquer, Osiris naquit, en d'autres termes, le dieu du droit, de l'ordre, de la moralité, de la bonté bienveillante entra dans la conscience, non assurément sans avoir été au préalable aperçu et prédit par quelqu'un.

« Essayons de nous représenter l'événement historique. La première lutte contre les forces de la nature, contre le sol éperdument sauvage, contre le monde des animaux carnassiers et venimeux qui le rendaient hostile à l'homme, était heureusement

1) Cf. t. II, p. 124 sqq., le développement des idées résumées dans les pages du premier volume dont je viens donner l'analyse et la traduction partielle.

achevée. On s'était établi, acclimaté, on voulait jouir aussi tranquillement que possible des fruits de cette victoire. Mais la multitude elle-même, avec ses passions effrénées, ne permettait pas qu'on y réussît, car chacun voulait, comme c'est l'instinct inné à l'homme, ne tenir compte que de soi, n'obéir qu'à ses caprices, à sa volonté particulière ; à quoi les dieux reçus jusqu'alors ne s'opposaient nullement. C'est à ce moment que s'annonça dans le nouveau dieu, dans Osiris, une force bienfaisante, qui, en tant qu'*Être bon* (Onnophris), appela tous les hommes à l'union, à la paix, à la justice, à la moralité, par la bouche et par l'influence des prêtres. Quand la légende rapporte que le dieu exerça le pouvoir sur le peuple en ce sens et atteignit, somme toute, le but de ses efforts, cela doit s'entendre des meilleurs du peuple, des plus prévoyants qui, par suite, étaient les plus influents, de beaucoup d'hommes qui avaient souffert impatiemment de l'état actuel des choses et qui s'associèrent aux serviteurs et aux *prophètes* d'Osiris, à ses prêtres, par quoi ceux-ci, lorsque leurs partisans furent assez nombreux, devinrent le pouvoir dirigeant dans la nation, devant qui les opposants et les réfractaires ne purent s'empêcher eux-mêmes de courber la tête. Car le juste et la moralité, prêchés ouvertement pour la première fois aux hommes, trouvent toujours un écho dans la conscience de l'homme, si bien qu'il n'ose se mettre au travers de leur marche, quoi qu'il en ait et ne fût-ce qu'en passant[1]. »

Osiris était représenté semblable à l'homme : de fait, il était le premier homme, et il devait subir toutes les misères de l'humanité, jusqu'à la mort. Mais il était en même temps un dieu, et il ne pouvait mourir que de la main d'un dieu : c'est l'origine et la raison d'être du dieu Sit. « Il restait encore, après les réformes d'Osiris, des gens qui avaient de l'inclination pour le vieil état de choses, parce qu'il laissait toute liberté à leur égoïsme personnel, d'autres à qui le sacerdoce était odieux, d'autres enfin à qui le repos et l'amour de la paix chez le peuple paraissaient être un danger en face des ennemis du dehors. Tous ceux-là

(1) V. von Strauss, *Der altægyptische Götterglaube*, p. 175-178.

étaient ou formèrent un parti violent, turbulent, qui, dans sa répulsion naturelle pour Osiris, chercha un autre dieu qui lui fût opposé! Car, comment ces anciens hommes auraient-ils pu demeurer longtemps sans un dieu qui répondît à leurs tendances, à leurs désirs, à leurs vues? Ils ne pouvaient rester unis qu'à la condition d'en avoir un. C'est ainsi que le dieu de la lutte, de la violence et du mensonge, Sit, leur apparut et, puisqu'ils rejetaient Osiris et sa légitimité, leur apparut comme le successeur immédiat de Seb, pour quoi le développement postérieur du mythe fit frères Osiris et Sit. Aussi longtemps qu'Osiris tint leur dieu éloigné du pouvoir, ils ne purent que conspirer dans l'ombre et se créer des partisans. Mais quand le parti se sentit assez fort, encouragé et conduit par son dieu, peut-être aussi aidé par la trahison, il brisa la puissance bienfaisante des prêtres, anéantit en ce monde la domination d'Osiris et s'empara de la suprématie sur le peuple. Ainsi commença le règne de Sit durant lequel le culte d'Osiris fut entièrement opprimé, et peut-être s'ouvrit une longue période héroïque antérieure à l'histoire et de laquelle nous ne savons rien encore. Tels sont ou à peu près les événements qui s'accomplirent, car il nous est dit que Sit gouverna un certain espace de temps l'Égypte, c'est-à-dire la conscience du peuple égyptien.

Le mythe nous apprend assez clairement comment s'opéra la réaction qui se manifesta par la suite dans la disposition du peuple. Les conséquences naturelles de l'événement, les analogies historiques et le caractère du peuple égyptien servent à l'éclairer. L'anéantissement violent du culte d'Osiris, accompli sans que le dieu pût opposer la moindre résistance, la disparition simultanée du monde d'en haut, avait établi solidement la croyance qu'il était mort. Sit lui avait arraché la vie d'ici-bas et ses partisans secrets ne pouvaient plus l'adorer que comme défunt. Ses adversaires eux-mêmes pouvaient le reconnaître comme tel, à la condition de contester en même temps la légitimité de sa succession au trône de Seb. Mais la semence qui avait été répandue au temps de sa domination ne pouvait périr, et l'oppression dont le parti vainqueur l'écrasait rendait le souvenir des temps

heureux qu'on lui devait d'autant plus vivace et d'autant plus douloureux. C'est ce que nous racontent, comme un écho lointain, les accents de deuil des deux *Pleureuses*. Car Ousit était à n'en pas douter la conscience qui s'était mariée à Osiris, et Nebth'at la conscience qui, après s'être d'abord abandonnée à Set, s'était détournée de lui après son crime et était revenue à Osiris. L'oppression éveilla bientôt dans l'âme des opprimés une aspiration vivante à un retour de l'esprit qui avait été émis par Osiris, et les remplit en même temps d'une colère violente contre les oppresseurs et leur dieu. Et ce fut là ce qui aida Ousit, ce qui aida la conscience qui appelait de ses vœux le retour d'Osiris, à donner naissance à un nouveau dieu; un nouveau dieu qui avait été déjà évoqué par la disparition d'Osiris, par qui l'esprit d'Osiris revint au monde, qui surmontait Sit en force et en bravoure, et qui fit part à ses partisans de ces qualités.

« Au commencement il fallut nécessairement cacher aux maîtres la connaissance de ce dieu et son culte; en d'autres termes Hor vint au monde en secret. Ses partisans s'accrurent dans l'ombre; en d'autres termes, il grandit en cachette, nourri et soigné par Ousit et Nebth'at. Si la légende raconte encore qu'il partit en guerre sans prévenir Ousit, peut-être est-ce que les plus énergiques et les plus résolus du parti se soulevèrent avant qu'on se crût prêt pour une lutte ouverte. Ils n'en furent pas moins victorieux. Si le mythe raconte encore qu'Hor fit prévaloir le droit de son père Osiris en battant Sit, mais qu'Isis sauva Sit d'une ruine complète et même que Seb partagea la domination sur l'Égypte entre Hor et Sit, nous devons en conclure que le gros de la nation reconnut le droit du vainqueur, mais ne se montra pas disposé à laisser anéantir le parti vaincu. On comprit sans doute, et il ne dut pas manquer de gens pour le faire comprendre, qu'afin de pouvoir jouir en joie de la vie ordonnée, régulière et heureuse que promettait le gouvernement d'Hor, on devait avoir à côté de soi une force qui se fit redouter des ennemis du dehors et du dedans : de là un traité, par lequel le parti vaincu fut incorporé, comme caste

guerrière à la nation, tandis que les intérêts du pays — représenté par Seb — rendaient prudent et même nécessaire qu'on lui attribuât la Basse-Égypte, qui était le plus exposée aux invasions. Les *Serviteurs* ou *Successeurs* d'Hor gardèrent pour eux la conduite du peuple entier : c'étaient, comme le nom permet de le conjecturer, non pas les prêtres, mais vraisemblablement les prédécesseurs des princes des nomes de l'époque postérieure.

« Si l'on consent à admettre que les événements se passèrent à peu près de la façon que j'ai dit, il en résulte que Set est nécessairement un des dieux primitifs de l'Égypte. Il serait inadmissible que les Égyptiens eussent attribué le meurtre d'un dieu de l'importance de leur Osiris à un dieu rival d'origine étrangère, et que déjà de très anciens rois eussent reçu cet intrus dans leur protocole à côté d'Hor[1]. »

Je n'irai pas plus loin dans l'analyse détaillée du livre de M. de Strauss : j'en ai cité assez pour montrer l'esprit dans lequel il est conçu et la manière dont l'auteur comprend et explique la formation et les dogmes de la religion égyptienne. Aussi bien l'Ennéade, telle qu'il la décrit, est pour lui le fondement de cette religion, et l'idée qu'il s'en fait se reflète dans tout le système qu'il expose. C'est partout la même tendance à chercher, sous le mythe, l'histoire théorique des temps pendant lesquels il est né et s'est développé. C'est partout la même méthode d'analyse et de reconstitution, partout aussi une connaissance minutieuse des textes les plus anciens, de ceux du *Livre des Morts*, comme de ceux des Pyramides. Il y a dans le détail beaucoup d'aperçus ingénieux et vrais, beaucoup de faits nouveaux et bien observés, mais la façon dont l'Ennéade est construite et déduite est-elle bien celle qui résulte d'un examen des documents entrepris sans préoccupation philosophique ? Je crois aussi, pour ma part, que l'Ennéade héliopolitaine est à la base de la religion égyptienne, mais mes recherches me la montrent toute différente et tout différemment constituée de celle que M. de Strauss nous présente. J'ai

1) V. von Strauss, *Der altægyptische Götterglaube*, t. I, p. 175-182.

déjà indiqué, dans des articles antérieurs[1], quelle origine je lui attribuais et comment j'en rendais compte, mais sans insister, autant que j'aurais voulu, sur sa formation et sur sa signification. Je crois qu'il ne sera pas inutile de revenir sur ce sujet pour le compléter et montrer la place qu'il tient dans le développement des religions de l'Égypte antique. Voici maintenant quinze ans que je poursuis ces recherches; et, si j'ai tardé longtemps à en publier le résultat, c'est que bien des points n'étaient pas encore clairs pour moi et me paraissaient devoir être éclaircis avant de comporter un classement certain. Peut-être imprimerai-je un jour en caractères originaux les textes sur lesquels je m'appuie et en discuterai-je au long le témoignage : je ne puis donner ici que les conclusions auxquelles je suis arrivé et indiquer sommairement les autorités dont je m'appuie.

J'ai montré ailleurs[2] la composition réelle de l'Ennéade héliopolitaine : un dieu isolé, Atoumou, Toumou, et quatre couples successifs, Shou-Tafnouit, Sibou-Nouit, Osiris-Isis, Sit-Nephthys. Elle est destinée à exprimer par des généalogies de dieux la constitution du monde : Toumou met en mouvement Shou-Tafnouit, qui soulèvent le ciel et engendrent la terre, Sibou, et le firmament, Nouit : ceux-ci à leur tour donnent naissance à Osiris le Nil et à Isis la terre noire et féconde, à Sit le désert et à Nephthys, qui deviennent plus tard Osiris la vie, le bien, le premier mort, Sit la mort, le mal, le premier meurtrier. Avec ces neuf dieux, l'ordonnance du monde est achevée et il ne reste plus qu'à consolider ce qui existe. C'est à quoi s'emploient la seconde triade et les dieux mal connus qui la remplissent. Le premier, Harsiési, Horus fils d'Isis, règle de façon définitive la destinée de l'homme pendant la vie et après la mort; ses successeurs, Thot, Maît et les autres, définissent les rapports des hommes entre eux ou avec les dieux, et organisent plus spécialement le petit monde de l'Égypte dans le grand monde que les membres de la première Ennéade avait organisé. Il semble que les dieux de la

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 17 sqq.
2) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 18 et 25.

troisième Ennéade, les Nouït, aient présidé aux fortunes de l'homme après la mort. Les trois Ennéades n'étaient pas seulement une conception théologique : elles formaient le cadre de l'histoire fabuleuse de l'Égypte, et répondaient aux trois dynasties divines que les historiens égyptiens plaçaient au début des choses[1]. Elles produisaient une série descendante de vingt-sept dieux et déesses qui, prenant l'univers avant la création, l'ordonnaient, élevaient l'homme, lui enseignaient sa religion, ses sciences, ses arts, pourvoyaient à ses besoins sur cette terre et au delà, et ne quittaient la terre qu'au moment où l'humanité était assez avancée pour se passer de la présence réelle d'un être surhumain à la tête des affaires. Le premier roi humain de la première dynastie, Ménès, succédait-il directement au dernier dieu de la troisième Ennéade? Celle des traditions qui me paraît avoir été le plus généralement adoptée dans les sanctuaires l'admettait et menait directement la lignée des rois d'homme en homme, puis d'homme en dieu, du pharaon régnant à Râ, le premier souverain du monde et à son prototype Toumou le créateur. C'est un système d'école, fabriqué par des théologiens pour des théologiens, adopté par l'Égypte entière dès une époque fort ancienne, et devenu le dogme fondamental de la religion égyptienne, celui qu'on retrouve dans chaque nome, et que chaque dieu féodal possède en commun avec les dieux féodaux de tous les autres nomes. Quand je dis fabriqué, je n'entends pas que les dieux dont il se compose ont été inventés, eux, leurs attributs ou leurs traditions, dans l'ombre du sanctuaire : je veux dire seulement que les théologiens d'Héliopolis ont réuni dans un même ensemble des éléments préexistants, épars dans la nation, pour en former un corps bien proportionné. Notre tâche, si nous voulons comprendre leur travail, consiste à découvrir l'origine des matériaux qu'ils ont mis en œuvre, et la part d'invention qu'ils ont pu y mêler pour en composer un tout original.

Il ne faut pas aller chercher bien loin les origines. Héliopolis est

1) Maspero, dans les Proceedings de la Société d'archéologie biblique, 1888-1889, p. 419-432.

une ville de la Basse-Égypte ; c'est dans la Basse-Égypte qu'elle s'est approvisionnée de mythes. Elle est située sur la rive arabique du fleuve et confine à la portion orientale du Delta : c'est dans son voisinage immédiat, dans la portion orientale et moyenne du Delta qu'elle a pris surtout les dieux de son Ennéade. Les dieux propres à la partie occidentale, Nît et Phtah, n'y figurent pas, non plus que les dieux de la Haute-Égypte, qui ne se retrouvent pas dans les cantons du Delta que je viens d'indiquer. Shou est, sous sa forme jumelle d'Anhouri-Shou, le dieu féodal du nome Sébennytique ; Osiris, le dieu féodal des nomes Busirite et Mendésien ; Isis, la déesse féodale du nome de Bouto ; Sît, le dieu féodal du nome Lycopolite et des cantons situés sur la branche Pélusiaque du fleuve. Il est facile d'imaginer comment ces dieux ont pu être assez connus et vénérés à Héliopolis, pour être adjoints aux dieux héliopolitains sans blesser le sentiment religieux de la population. Nous savons qu'à l'époque historique, le dieu féodal d'une ville recevait gracieusement dans ses temples les dieux des villes voisines ou même des villes éloignées : ces dieux parèdres, σύνναοι, recevaient leur part de son culte et des offrandes de ses fidèles. Si haut que nous remontions dans le passé, les monuments nous montrent que cet usage était en vigueur : il devait l'être aux temps antéhistoriques, et une cité religieuse, comme l'était Héliopolis, donner l'hospitalité aux dieux du voisinage. C'est ainsi que les maîtres de Sébennytos, de Busiris, de Mendès, bref, tous les membres de l'Ennéade, purent être introduits sans opposition dans la religion héliopolitaine. Ils n'y entrèrent pas seuls, mais y entraînèrent avec eux des dieux qui leur étaient alliés, mais qui vivaient plus éloignés d'Héliopolis, comme l'Isis de Bouto et de Hébît, le Thot de Damanhour. La géographie explique bien des faits que l'étude théorique des concepts religieux est impuissante à expliquer dans l'histoire des systèmes théologiques. Ce n'est pas toujours la communauté ou l'analogie de nature qui amena la confusion de certains dieux, mais le simple voisinage : ils sont entrés l'un dans l'autre, non parce qu'ils représentaient la même idée ou le même phénomène, mais parce qu'ils régnaient assez près l'un de l'autre pour qu'un même groupe

de population pût se rendre aisément à leur sanctuaire. L'union s'opère quelquefois par répulsion mutuelle et se manifeste par une guerre des deux personnages et de leurs partisans : les dieux s'introduisent alors comme ennemis dans la vie l'un de l'autre, mais ils y pénètrent et confondent leurs mythes jusqu'alors séparés. Les mêmes rapports que le voisinage établit entre les dieux qui formèrent plus tard l'Ennéade et les dieux d'Héliopolis, il les avait déjà établis entre chacun d'eux en particulier, et c'est déjà groupés par la géographie qu'ils parvinrent au sanctuaire de Râ.

Les groupes qu'ils forment sont au nombre de deux : l'un composé de Shou et de Tafnouit, l'autre composé de Sibou, Nouit, Osiris, Isis et Nephthys. Il faut définir autant que possible le caractère de chacun d'eux, et je dirai tout d'abord que le premier est décidément céleste. Shou n'apparaît jamais isolément comme dieu féodal ; il est toujours accompagné dans ce rôle d'un dieu jumeau Anhouri, et c'est comme Anhouri-Shou qu'il régnait sur Thinis dans la Haute-Égypte, sur Sébennytos, dans la Basse. Le peu que nous savons du dieu Anhouri-Shou féodal, nous montre en lui un dieu guerrier, muni de la pique et chez qui les Grecs avaient reconnu leur Arès[1]. Il est alors un dieu céleste, un ciel armé[2], mais cette qualité seule ne rend pas compte de la dualité de son être. Elle s'explique de la même manière que celle du dieu double Toumou-Râ, et des autres dieux doubles dont les monuments nous révèlent l'existence. J'ai dit ailleurs[3] que le dieu double Toumou-Râ répondait à la conception du créateur qui avait prévalu à Héliopolis. Là, le dieu féodal était Râ, le soleil matériel. Mais la vie de ce dieu se partageait en deux moments où sa condition était différente : les temps antérieurs à la création où il ne brille pas encore, et où il est Atoumou : les temps posté-

1) Leemans, *Papyri Græci*, t. I, p. 124, l. 15 et p. 128.

2) Contrairement à l'opinion de la plupart des égyptologues qui font de Shou un dieu solaire, Brugsch (*Religion und Mythologie*, p. 431) le définit l'espace libre entre ciel et terre, la région de l'air traversée en tous sens par les rayons du soleil (cf. [illegible], t. I, p. 52); je crois aussi que le Shou solaire est d'époque postérieure), et que le Shou primitif était un dieu ciel.

3) Maspero, dans les *Proceedings*, 1889-1890, p. 421-422.

rieurs à la création, où il brille sur notre monde et où il est Râ. Toumou, le premier terme de la dualité Toumou-Râ, est le dieu théologique issu par raisonnement du dieu populaire Râ. Je crois qu'Anhouri-Shou doit son origine à une opération du même genre. Le dieu féodal populaire de Thinis et de Sébennytos est lui aussi le dieu créateur, et voit son existence partagée en deux êtres par la création : Anhouri, comme Toumou, est le jumeau théologique qui existait avant la construction de l'univers, Shou est le jumeau populaire qui représente le dieu après le monde constitué. La raison pour laquelle les prêtres héliopolitains ne prirent pour leur système que Shou, saute aux yeux tout d'abord : la personne Anhouri, répondant à Toumou, et par conséquent égale à lui, n'avait pas sa raison d'être dans un système héliopolitain où elle aurait disputé la première place au dieu local. On put la conserver dans les cas où l'on ne la considérait pas dans l'Ennéade même : au second rang de l'Ennéade, on n'admit que son doublet Shou. Tafnit, la jumelle de Shou, n'apparaît que dans l'Ennéade : c'est une des déesses qui n'ont pas de résidence *féodale*, et qui ne se fixèrent jamais sur un point précis du sol qui leur appartînt et où elles fussent souveraines. C'est une forme féminine de Shou, par conséquent une déesse ciel, et l'explication antique de son nom par la racine *tafou*, *tofou*, cracher, — *tafnit*, la cracheuse, avec adjonction de la flexion *ni* et de la terminaison féminine *t*, — montre que les Égyptiens voyaient en elle la divinité de la rosée et de la pluie, plus tard du vent. Elle a de préférence une tête de lionne et se montre à Thinis sous le nom de Mihît, la déesse du Nord ou du vent du Nord, dont une variante *Mihnit* présente la même formation grammaticale que Tafnit ; à Sébennytos, on la fond parfois avec la Sekhît voisine de Bubaste, et alors elle devient, comme son jumeau Shou, une déesse solaire. Aux temps les plus anciens, Shou et Tafnit sont donc deux divinités du ciel, et représentent une légende cosmogonique dans laquelle le dieu souverain était un dieu du ciel : c'est comme dieu soulèveur (*seshou*) du ciel que Shou entra dans l'Ennéade héliopolitaine, entraînant avec lui sa sœur et compagne Tafnit.

Le second groupe est formé d'éléments plus complexes et plus vivants que le premier. Il présente à lui seul une cosmogonie complète qui aurait pu être adoptée telle quelle par les Égyptiens. En tête, un couple représentant le ciel et la terre, couple d'où sont sorties toutes choses. La terre est un dieu Sibou, le ciel une déesse Nouît. Sibou est la terre entière, c'est-à-dire l'espace compris au fond de l'ellipse de montagnes ⊂⊃ qui, pour les Égyptiens, enfermaient le monde et étayaient le ciel : il est la terre féconde et la terre stérile, les champs cultivés et le désert, les montagnes et l'océan, ou plutôt il porte tout cela sur son dos puissant — *ki ni Sibou*. Il est le dieu de vie qui produit les êtres, et le dieu de mort qui les résorbe dans son sein. Son pouvoir est vague et indéterminé, mais redoutable, comme l'idée qu'on se fait de sa personne : ce n'est pas sans raison que les Grecs, chez qui la terre était femme et ne pouvait par conséquent être comparée à un dieu, l'ont identifié au Kronos des légendes primitives qui engloutit ses enfants. Nouît est le ciel qui s'étend au-dessus de l'ellipse, plafond de fer d'où pendaient des lampes qui sont les étoiles et sur lequel les eaux d'en haut roulaient leurs flots profonds. On a remarqué de longue date qu'elle est la forme féminine de Nou, et on a conclu qu'elle est un doublet de ce dieu. Mais, dans celles des religions égyptiennes où le ciel était un dieu et non une déesse, ce dieu s'appelait Horou et non pas Nou. Nou est d'ailleurs un dieu relativement abstrait, qui n'a d'adorateurs, s'il en a, que dans les sanctuaires : on l'appelle le *père des dieux*, et il n'apparaît guère que comme la personnification d'une conception philosophique, la même qui fut en faveur chez les premiers Ioniens, celle d'après laquelle l'eau était l'élément primordial dont sont sortis tous les autres. Je crois donc que Nouît n'est pas le dérivé féminin de Nou[1], mais à l'inverse que Nou est le dérivé masculin de Nouît : ce n'est pas la déesse qui a été formée après le dieu et sur son modèle, c'est le dieu qui a été taillé sur le patron de la déesse et après elle. Il y a, à l'appui de cette opinion, un fait grammatical dont on n'a pas encore songé, je crois, à tirer

1) C'est ainsi que M. de Strauss le conçoit, t. I, p. 26, etc.; t. II, p. 155 sqq.

part pour la mythologie. Les deux mots, qui dans la langue courante, désignaient le ciel et la terre, sont, le premier, *Pi-t*, du féminin, le second *To*, du masculin. Le sexe féminin était si bien attaché dans l'esprit du peuple à l'idée de ciel et le masculin à l'idée de terre, que la religion n'a pu faire autrement que de le constater : le ciel-divinité a été primitivement une déesse, Nouit, comme le ciel naturel était un mot féminin, *Pi-t*, et la terre-divinité un dieu, Sibou, comme la terre naturelle un mot masculin *To*. Nouit était donc fatalement antérieure à Nou, et elle a donné naissance à Nou, non pas Nou à Nouit. Nou, l'eau d'en haut, est une abstraction presque philosophique, si on le compare à Nouit, la déesse du ciel.

Les divinités qu'on leur donne pour enfants, et qu'on marie deux à deux, me paraissent avoir été indépendantes l'une de l'autre à l'origine. Osiris a commencé, je l'ai dit ailleurs[1], par être le dieu de Busiris et de Mendès, un dieu du Delta dans lequel d'autres dieux du Delta et du Saïd se sont plus tard confondus. Il était surtout un Nil, et les Égyptiens de tout temps, même ceux de l'époque gréco-romaine, ne l'ont jamais ignoré[2] : il était le bélier, l'arbre fétiche ébranché, dont les contours régularisés formèrent l'emblème 𓊽. Isis est souveraine à Bouto et au centre du Delta, sur la rive gauche de la branche de Damiette, en face des domaines d'Osiris qui sont sur la rive droite. Elle est la déesse féodale, c'est-à-dire la divinité suprême, créatrice par elle seule, comme Osiris était, chez lui, dieu suprême et créateur. Il s'établit entre elle et Osiris ces relations de bon voisinage que j'ai signalées, et qui, là comme ailleurs, furent sanctionnées par un mariage, mariage qui laissa d'ailleurs sa position entière à chacun des conjoints. Osiris ne fut à Bouto que le mari d'Isis et non le dieu principal, Isis à Mendès que la femme d'Osiris et non la reine du nome. Isis était une déesse agricole, la terre féconde, la terre noire du Delta qui produit les moissons. La nature même du pays contribua à rendre facile l'idée du mariage, et à la faire

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVII, p. 259 sqq.
2) *De Iside et Osiride*, c. XXXII, p. 54, l. 9, édit. Parthey.

admettre de tous. A qui en effet la plaine noire du Delta doit-elle son énergie de reproduction inépuisable, sinon au Nil-Osiris? Le Nil monte, déborde, séjourne longuement sur le sol; chaque année il épouse la terre et la terre sort verte et féconde de ses embrassements. Dans la légende telle que nous la connaissons d'ordinaire, un Horus est le fruit de cette union. Depuis longtemps, j'ai été frappé de certaines expressions et de certaines traditions qui montrent qu'au début, il n'en était pas ainsi. On remarquera d'abord que, même dans la forme la plus ordinaire de la légende, Horus ne naît pas du vivant d'Osiris : il ne vient au monde que sous le règne de Sit, après la mort de son prétendu père, et son lieu de naissance est le domaine même de sa mère, Bouto, dans les marais. Dans d'autres documents, il n'est même pas conçu au moment où Osiris disparaît, mais Isis, après avoir rassemblé les membres de son mari, moins le phallus, que l'oxyrhynque avait dévoré, en exprime « l'eau du dieu et en forme son héritier, Horus » : c'est ce que le même texte exprimait en disant qu'elle avait « fait l'homme étant femme », en d'autres termes, qu'elle s'était fécondée elle-même. Sans insister sur ce sujet délicat, je rappellerai qu'Isis, divinité suprême, avait, comme tous les dieux suprêmes, le pouvoir de créer ses propres enfants sans le concours d'une autre divinité; de même que Râ tirait de lui Shou et Tafnit, de même et par un procédé analogue elle pouvait tirer Horus[1]. L'impression qui résulte pour moi de l'étude attentive des légendes, et des textes où elles sont conservées, est, qu'au début l'enfant Horus n'était pas le fils d'Osiris, mais seulement, comme l'indique son nom ordinaire, le fils d'Isis, *Har-si-Isit*. La déesse l'avait eu seule, par sa propre énergie, dans les marais de Bouto (*Mer-Khabit*), au temps où elle n'était encore que la déesse féodale du canton situé à l'occident de la branche de Damiette. Elle l'apporta à son mari avec le reste de sa dot, et les variantes de la légende postérieure ne sont qu'autant de tentatives pour rattacher à Osiris, ce fils d'Isis dont Osiris n'avait pas été le père pendant les années de sa vie terrestre. Le procédé le plus simple,

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 20 sqq.

celui auquel on paraît s'être arrêté le plus complaisamment, constatait, ainsi qu'on l'a vu, à supposer qu'Isis avait « extrait l'eau du dieu » de ses membres mutilés, pour s'en fabriquer son enfant ; de la sorte, Osiris devenait père, sans qu'Isis perdît pour cela ce droit de « jouer le rôle d'homme, étant femme », c'est-à-dire de se féconder elle-même par sa propre opération. Le mariage d'Isis et l'adoption d'Horus par Osiris eurent pour le développement des cultes égyptiens des conséquences que je ne puis qu'indiquer ici en passant. La population première des régions situées au centre et à l'occident du Delta paraît avoir reconnu comme divinité suprême une déesse et avoir donné presque partout à cette déesse une forme de vache : témoins les nomes assez nombreux où entre le nom de la vache, et la présence, jusque dans l'oasis, de déesses à forme de vaches. Le mariage d'Osiris avec Isis, à Bouto, se répéta dans la plupart de ces villes isiaques, et le dieu qu'on y associa à la déesse fut presque toujours un Osiris, plus ou moins dissimulé sous des prénoms divers. Par contagion, toutes celles des déesses du Delta oriental ou central qui n'étaient pas des Isis furent identifiées à Isis et leur fils au jeune Horus. Le mariage était déjà consommé et avait déjà porté toutes ses conséquences, au moment où les Héliopolitains s'emparèrent du couple divin pour lui donner un rôle dans l'œuvre de la création, car la constitution et l'enchaînement des trois Ennéades suppose qu'Horus est fils d'Osiris, et non d'Isis seule.

Le couple rival Sît-Nephthys me paraît, lui aussi, devoir se décomposer, bien que d'une façon un peu différente. Le caractère de Sît, par opposition à Osiris, c'est d'exprimer le contraire de l'eau fécondante du Nil, et, par conséquent, d'incarner le désert, la pierre stérile, le sable : les Égyptiens eux-mêmes l'ont compris ainsi, et ont profité de la ressemblance de son nom avec celui du désert, où, comme on a toujours dit en Égypte, de la montagne aride, *Sît*, pour lui donner comme déterminatif constant un bloc de pierre. L'hostilité incessante du Nil et du désert était un thème riche en développements, que l'imagination populaire et la subtilité sacerdotale exploitèrent également :

Je n'ai pas à parler ici de la lutte légendaire d'Osiris et de Sît. Le désert est, comme le Nil, l'œuvre des dieux primordiaux : c'est dire qu'il devait être le fils de Sibou et de Nouit, et, par suite, le frère d'Osiris et d'Isis. Le mythe est calqué sur ce qui se passe dans la réalité et qui devait être plus sensible encore aux temps primitifs, avant que le travail des générations eût corrigé les inconvénients inhérents à la nature du sol égyptien et atténué les effets des débordements et du climat. Le Nil, en baissant, s'atténue jusqu'à disparaître presque dans un désert de sable : c'est Osiris surpris et étouffé par Sît descendu dans son lit. Le Nil, en montant, recouvre le sable, sort de son lit et empiète sur le désert : c'est le triomphe d'Osiris, non pas lui, mais son fils, le fils de la terre noire, Horus, sur Sît. C'est d'abord une guerre toute matérielle où la notion du bien et du mal n'entre pour rien. Mais une tendance instinctive porte les peuples à croire que les premières civilisations ne sont pas l'œuvre des hommes : il faut un dieu pour triompher de la barbarie primitive. Ce dieu n'est pas le dieu primordial, mais son fils ou l'un de ses fils qui descend sur la terre, et s'y incarne afin de communiquer plus librement avec l'humanité. Sibou et Nouit avaient créé le monde, y compris les hommes : leur fils aîné Osiris descend parmi eux et devient le premier homme. Étant le premier homme, il est nécessairement le premier mort, et, comme la mort n'est pas naturelle, il ne peut mourir qu'à la condition d'être tué, d'où la nécessité de son meurtre ; puisqu'un dieu seul a qualité pour tuer un dieu, c'est Sît qui se charge de l'exécution et lui succède. Le drame naturel se complique d'un drame humain, identique aux tragédies qui ont si longtemps ensanglanté les palais de l'Orient. Comme un dieu ne meurt pas entier, Osiris, le premier mort, devient la première momie et le premier ressuscité : désormais, tous les humains sont sûrs d'échapper à l'anéantissement s'ils sont traités par leurs enfants de la façon qu'Osiris traita son père. On voit par quelles associations d'idées Osiris a pu devenir l'être bon par excellence, le type de l'homme qui vit, meurt et revit, tandis que Sît se transformait par contraste en une incarnation de tout ce qui est mauvais et redouta-

bles. Il était seul pour accomplir son œuvre et n'avait pas de compagne. Je crois que celle qu'on lui donna, par symétrie avec Isis, est un simple doublet d'Isis sans existence réelle. Sa légende me paraît indiquer, comme on l'a vu il y a longtemps, qu'elle représentait la partie du sol intermédiaire entre le Nil et le désert, stérile à l'ordinaire et recouverte de sable, mais susceptible de devenir féconde si elle était atteinte par l'eau de l'inondation. Elle n'eut jamais de sanctuaire à elle seule, mais ne marcha qu'avec Isis et se rattacha à Osiris plutôt qu'à Sît.

Quand j'attribue aux dieux de ce groupe le sens et la valeur qu'on a vus, je ne veux pas affirmer pour cela qu'ils n'ont eu que celle-là et qu'ils sont une création unique des seules localités du Delta d'où je pense que les Héliopolitains les ont tirés. Je crois qu'ils existaient comme dieux communs à la nation entière, et qu'il y avait eu un Osiris, un Sît, une Isis, connus sinon adorés de tous, et dont le mythe était déjà en partie formé. Ce que je prétends mettre en lumière, c'est que ces dieux, en se fixant dans telle ou telle localité du Delta, y ont revêtu le caractère que j'ai indiqué, s'y sont associés selon la règle de voisinage dont j'ai parlé, et ont fini par y obtenir la signification qu'ils ont reçue dans la légende telle que nous la connaissons. Transportés vers le même temps dans la Haute-Égypte, ils avaient revêtu une physionomie différente, et étaient entrés dans des combinaisons qui n'avaient que peu de ressemblance avec celles que nous connaissons d'ordinaire : j'espère, par exemple, montrer ailleurs ce qui en advint de la rencontre et de l'association de Sît avec l'Horus guerrier de la Haute-Égypte, l'Haroéris d'Ombos et d'Edfou. Les idées que j'expose ici à grands traits sont celles qui me paraissent résulter de l'étude des formes de ces divinités qui résidaient dans le Delta, et qui contribuèrent à la constitution des Ennéades. Je conclus de ce que j'ai écrit ici, et d'autres considérations que j'ai fait valoir dans mes cours du Collège de France,

(1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 23 sqq. C'est l'idée que M. de Strauss a développée de façon différente (t. I, p. 165 sqq.) et que j'ai résumée plus haut.

que, pendant les siècles qui précédèrent la formation de la théologie héliopolitaine, un système de cosmogonie complet s'était élaboré à l'est et au centre du Delta, d'après lequel le couple des dieux primitifs, le ciel et la terre, auraient donné naissance à tous ces dieux qui représentaient les grandes puissances de la nature environnante : le Nil, la terre noire, la terre rouge du désert : Sibou et Nouît étaient les parents d'Osiris, d'Isis et de Sît, auquel Nephthys avait été adjointe. Cette cosmogonie présente tous les caractères d'une imagination primitive. Elle constate les faits sans chercher à les expliquer entièrement, et les quelques explications qu'elle fournit épuisent vite l'imagination de ses auteurs. Elle admet que les dieux locaux représentant des forces restreintes, Osiris, Isis et Sît, sont les enfants des dieux généraux représentant le ciel et la terre; mais cette conception semble lui suffire et elle ne se demande pas ce qu'étaient les dieux généraux eux-mêmes, s'ils ont toujours été séparés tels que nous les apercevons, s'ils n'ont pas été réunis dans des conditions telles que le monde actuel formé par leur séparation n'existait pas encore, et, dans cette dernière hypothèse, s'ils se sont séparés eux-mêmes ou si un autre dieu ne les avait pas séparés. Tout l'effort de la pensée, au lieu de se porter sur le problème des origines, semble au contraire se concentrer sur la mise en œuvre des doctrines osiriaques. Elle développe les parties relatives au meurtre d'Osiris et à sa momification, à la naissance d'Horus, à la lutte d'Horus contre Sît, à la façon dont elle se termina. Il y avait déjà plusieurs versions à ce sujet. L'une ne met en jeu que les dieux même de la théorie, et me paraît pour ce motif être la plus ancienne : elle nous montre Sibou, le prince des dieux *rapîti noutîrou* et leur père, jugeant en dernier ressort entre ses descendants et leur partageant le royaume. Une autre profite d'un moyen de régler les querelles qui a toujours été fort employé dans les pays divisés en petits États : le recours à l'arbitrage d'un État voisin des belligérants. Le nome hermopolite de la Basse-Égypte confinait aux nomes osiriens et typhoniens : son dieu Thot l'ibis fut choisi pour arbitre et décida entre les deux belligérants, d'où son nom de *Thot oup-rehouhouî*, Thot qui juge entre les deux compagnons. C'est par

là, je crois, que Thot se mêla si intimement aux personnages du cycle osirien.

Je rattacherai volontiers à la même cosmogonie, sinon le principe qui est plus ancien encore, du moins une des formes les plus fréquentes dans les textes, des dieux protecteurs des quatre piliers du monde. On sait que le ciel égyptien était étayé par quatre piliers placés aux quatre points cardinaux, et qui l'empêchaient de retomber sur la terre. Dans la théorie où le ciel était un Horus, une face divine, les piliers étaient figurés par les quatre tresses de cheveux qui encadraient la face, et auxquels étaient assimilés les dieux-tresses (*honnikiou*) des Pyramides, les quatre enfants d'Horus, Amsiti, Hapi, Kabhsenouf, Tioumaoutf, devenus ainsi les dieux des quatre points et des quatre vents cardinaux. Dans la théorie où le ciel est une déesse, les quatre piliers répondent aux bras et aux jambes de Nouît — ailleurs de la vache Hathor, — qui prennent un point d'appui sur Sibou et permettent au corps arc-bouté de la déesse de porter le poids des eaux célestes. Les quatre dieux qui veillent aux piliers de Nouît ne sont pas toujours les mêmes : Osiris ou son fils Horus présidait d'ordinaire au pilier méridional, Sit au septentrional, Thot à celui de l'ouest, Soupti à celui de l'est. Sans entrer dans le détail, on ne peut s'empêcher de remarquer que tous les dieux marqués ici comme placés aux extrémités du monde sont réunis dans la partie septentrionale et orientale du Delta, Sit et Osiris ou Horus dans les cantons que j'ai indiqués, Thot à l'ouest de ces cantons à Hermopolis Parva, Soupti à l'est dans le nome d'Arabie, aux confins de l'ouady Toumilât et de l'isthme de Suez. La cosmogonie développée dans ces régions paraît donc s'être emparée, dès le début, d'une conception d'après laquelle les fils de Nouît et les dieux des cités voisines, Thot et Soupti, auraient été les dieux-étais du ciel, sans le concours desquels le monde ne saurait subsister un instant dans son état actuel. Ici encore, si le choix des dieux est purement local, le principe était commun à toute la nation, et dans toutes les cités dont nous connaissons quelque peu la théologie, nous retrouvons quatre dieux cardinaux chacun à son poste. Unis au dieu créateur, ils formaient un conseil de cinq membres,

les *cinq* qui ont valu au temple d'Hermopolis Magna, dans la Haute-Égypte, son nom de *Maison des cinq*. On commence donc à voir, malgré la distance des temps et l'embrouillement des mythes, la plupart des traits généraux ou particuliers qui distinguaient la théogonie des cantons du Delta qui se ralliaient autour de Sibou, d'Osiris et de Sît. Un examen minutieux des légendes qui nous sont parvenues m'a prouvé que beaucoup de leurs parties appartiennent à ce système, et sont antérieures à la constitution de l'Ennéade ; mais je ne puis ici qu'indiquer ce résultat de mes recherches et passer outre, faute d'espace.

Voilà en peu de mots ce qu'on peut dire sur les deux groupes de dieux dont j'ai parlé : il faut maintenant essayer de retrouver les raisons qui ont décidé les théologiens d'Héliopolis à les grouper comme ils ont fait. Remarquons d'abord que le culte d'Héliopolis était décidément solaire : Râ, son maître-dieu, est le soleil matériel qui nous éclaire du matin au soir. Il possédait donc en propre un élément qui manquait aux autres cosmogonies pour contenir tous les phénomènes principaux de la création, l'élément solaire. Ceux-ci appartenaient à une époque où les peuples divinisaient le ciel en gros, y compris les astres qu'il renferme, par conséquent, le soleil, et ne voyaient en tout cela qu'un seul être aux manifestations multiples, un dieu-ciel : Râ, au contraire, se rattachait aux temps où l'on avait appris à distinguer, comme personnes différentes, les astres qui illuminent le firmament, et où le plus éclatant d'entre eux, le Soleil, avait pris son rang à côté, puis au-dessus du dieu Ciel, par le même instinct qui porta tous les peuples à subordonner leurs vieilles divinités célestes aux jeunes divinités solaires. S'il y avait un point qui ne souffrît point le doute pour les théologiens de n'importe quelle cité en Égypte, c'est que leur dieu féodal était nécessairement le roi des dieux et par suite le dieu créateur : le Soleil devait donc figurer et figura en effet en tête du système héliopolitain. J'ai expliqué ailleurs[1] pourquoi c'est Toumou qui a le premier rang, comment il fut créé artificiellement, et comment

1) *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1889-1890, p. 421-422.

Râ n'est pas nommé. Toumou est le soleil avant la création, plongé dans l'eau, c'est-à-dire dans le Nou, et, selon la façon dont on l'envisage, fils de cette eau, fils du Nou, ou bien identique à elle. Râ est le même soleil après la création, quand il y a un monde à éclairer, des yeux pour le voir, des bouches pour l'adorer; il est le premier roi de la première dynastie divine et le premier Pharaon de l'Égypte[1]. Ces deux personnes sont couvertes dans le dogme par le seul nom Toumou, Atoumou. Selon la donnée commune des cosmogonies égyptiennes, ce Soleil avait à côté de lui les quatre dieux des quatre piliers, et ces quatre dieux sont ses enfants. Les mêmes relations de voisinage que j'ai signalées, et qui avaient introduit les dieux des cités du Delta oriental à Héliopolis, avaient dû les y introduire avec tous leurs attributs et toutes leurs qualités, entre autres avec celles de dieux maîtres des piliers, et il est certain que des textes nous les montrent jouant le rôle de dieux-piliers pour le compte du Soleil, non seulement Osiris et Sit, mais Sibou et Shou, c'est-à-dire les quatre dieux qui forment avec Râ la première dynastie divine et le cadre masculin de l'Ennéade. La subordination de ces quatre dieux au Soleil maître s'établissait donc naturelle, selon les analogies de la tradition commune à toutes les religions locales, et, par suite, leur filiation. Ils étaient fils du Soleil, mais en même temps ils demeuraient, Osiris et Sit pour le moins, fils de Sibou, et il restait à concilier de façon vraisemblable ces faits contradictoires.

Pour être bref, voici en quelques lignes le plan sur lequel la cosmogonie héliopolitaine fut construite. Je ne prétends pas, en employant ces termes, affirmer qu'il se rencontra un jour, à Héliopolis, un théologien qui construisit le système de toutes pièces, en déduisant strictement l'une de l'autre les dogmes qu'il suppose : la doctrine a dû s'établir en plusieurs fois, presque inconsciemment, par un mouvement naturel des esprits, et ceux qui la fixèrent définitivement ne firent guère qu'enregistrer les faits et les doctrines, sans avoir grand'chose à inventer ni à

1) Dans les *Proceedings de la Société d'archéologie biblique*, 1888-1889, p. 429 sqq.

changer. La création est l'œuvre d'une succession de dieux, dont chacun a son rôle tracé par avance et ne peut le jouer qu'autant que ses prédécesseurs auront joué le leur au préalable. Le canevas du drame est à peu près celui-ci. Le créateur suprême, ayant résolu d'organiser le monde, sort de l'eau primordiale et manifeste le Soleil Râ. Le soleil apparu, il lui faut tracer un chemin régulier : le ciel se sépare de la terre, et donne naissance au Nil et au désert, à la vie et à la mort, au bien et au mal. La religion locale d'Héliopolis fournissait le créateur Toumou-Râ : la cosmogonie osirienne fournissait le groupe final tout préparé, Sibou-Nouît, Osiris-Isis, Sît-Nephthys. Mais la juxtaposition pure et simple de Toumou aux Osiriens n'expliquait que l'origine du ciel et de la terre : Râ éclairait le monde, mais rien dans son rôle n'indiquait qu'il eût mis Sibou et Nouît chacun en sa place. C'est pour rendre compte de ce phénomène que les Héliopolitains intercalèrent le couple Shou-Tafnouît entre Toumou et les Osiriens. Shou avait-il déjà à Sébennytos cette fonction de séparateur du ciel et de la terre ? Les Héliopolitains la lui attribuèrent-ils de leur propre autorité, en vertu du sens *élever* qu'avait son nom ? Son adjonction compléta le système, et comme les moments de la création que représentaient ces dieux étaient, les uns successifs, les autres simultanés dans l'esprit des Égyptiens, on unit les couples les uns aux autres par des liens de filiation ou de fraternité. Toumou tira de lui le couple Shou-Tafnouît, qui engendra le couple Sibou-Nouît, qui engendra les deux couples Osiris-Isis, Sît-Nephthys, et la Grande Ennéade fut constituée définitivement. Je le répète, tout ce travail fut probablement instinctif et ne s'accomplit que par degrés : la nécessité où je suis d'en résumer brièvement la marche lui donne une netteté et une apparence de préméditation qu'il n'eut jamais. L'analyse montre du reste à quel point le système est artificiel, et combien il diffère des légendes relatives aux autres dieux et même de la cosmogonie dont Sibou est l'agent suprême. C'est une œuvre de théologiens, formée par l'association de plusieurs systèmes complets ou mutilés, et qui, par conséquent, ne puise pas directement à la tradition populaire : on ne s'étonnera donc pas d'y trouver un raffinement de

subtilité un peu barbare, il est vrai, mais qui témoigne d'une puissance de spéculation remarquable, si l'on songe qu'elle s'élabora des siècles avant l'histoire.

Quels qu'en soient les mérites pour nous, il répondait si bien aux besoins de la pensée égyptienne qu'il se répandit par toute l'Égypte. Les textes des Pyramides nous présentent l'adoption comme un fait déjà accompli, et j'ai déjà eu l'occasion de dire que la plupart de ces textes sont antérieurs à Ménès. Il présentait ce grand avantage de s'adapter aisément à toutes les religions féodales, sans blesser la vanité des provinciaux. On remplaçait Toumou-Râ, soit entier, soit une seule de ses personnes, par le dieu local qu'on proclamait souverain créateur et maître de l'Ennéade : cela fait, les autres dieux suivaient à la file, comme dans le prototype héliopolitain. On les accueillait d'autant plus volontiers qu'ils appartenaient au plus vieux fonds des croyances communes à la nation, et qu'on les retrouvait presque tous sur les points les plus éloignés du sol. Les gens de la Haute-Égypte avaient par exemple le Shou de l'Anhouri-Shou de Thinis, le Sit d'Ombos, du nome Hypsélite ou du nome Oxyrrhynchite, l'Osiris de Cusæ, l'Isis de Coptos. La légende de ces dieux différait, sur bien des points, de la légende qu'ils avaient dans le Delta; mais le nom était le même et cela suffisait. Les quelques localités qui échappèrent d'abord, s'il y en eut, furent envahies à l'époque historique et il n'y a pas, aux derniers temps, une seule religion féodale qui n'ait son Ennéade composée sur le modèle de l'Ennéade héliopolitaine. Je ne dis pas *ces Ennéades formées sur le modèle des Ennéades héliopolitaines*, car les monuments connus jusqu'à présent ne permettent pas de rien affirmer à ce sujet. Que la théorie des trois Ennéades soit fort ancienne à Héliopolis, il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un regard sur les textes des Pyramides où la compagnie des vingt-sept dieux qu'elles forment est citée à chaque instant. Mais les dieux qui composaient la deuxième et la troisième Ennéade, ceux surtout de la dernière, offraient en général si peu d'intérêt et avaient un rôle si restreint dans le gouvernement du monde que, même à Héliopolis on ne s'occupait guère d'eux dans la pratique. On prit donc l'habitude d'extraire

de la deuxième Ennéade les quelques divinités qui y jouissaient de la notoriété publique, Harsiêsis, Hathor, Thot, Anubis, etc., et on les inscrivit à la suite de la première Ennéade. On continua en leur faveur de mentionner la petite Ennéade à côté de la grande, mais sans jamais l'énumérer ou la figurer tout entière. Si donc le système complet d'Héliopolis fut adopté dans le reste du pays, ce fut en théorie et par les théologiens : il ne sortit pas du sanctuaire et ne se répandit jamais dans les masses de la population. Voilà pourquoi je me borne à discuter ici les questions relatives à la première Ennéade : c'était la seule qui intéressât tous les Égyptiens et comptât pour eux.

Les adaptations en manquent d'originalité : sur un seul point du territoire, à Hermopolis Magna, une doctrine se forma, qui paraît différer au premier abord de la doctrine de l'Ennéade. Il est souvent question dans les textes, à partir de l'époque thébaine, de l'Ogdoade d'Hermopolis, et cette conception a semblé assez singulière à M. Brugsch pour qu'il l'ait soumise à un examen approfondi et qu'il en ait fait l'un des fondements de sa théorie mythologique[1]. J'ai montré[2] que l'Ennéade hermopolitaine se rattachait à l'héliopolitaine, mais je n'ai point exposé les raisons qui lui assurèrent une existence indépendante à côté de cette Ennéade, ni quel principe elle représentait. C'est une matière que j'ai traitée à plusieurs reprises dans mes cours du Collège de France ou de l'École des Hautes-Études, et dans diverses conférences dont le texte est demeuré inédit[3]. J'en donnerai ici le résumé, désespérant de pouvoir le publier *in extenso* : les égyptologues sauront aisément où trouver les passages sur lesquels je m'appuie. Le motif pour lequel l'Ennéade hermopolitaine persista est qu'elle représentait un principe de création différent de celui que représentait l'Ennéade héliopolitaine. Celle-ci supposait

1) Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 123 sqq.

2) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 20 sqq.

3) Le résumé d'une de ces conférences faite dans une des soirées de la Faculté de théologie protestante de Paris a été publié dans le *Témoignage* (n° du 28 février 1891) et dans plusieurs autres journaux religieux de France et de Suisse.

d'une manière générale que la création était le résultat d'efforts musculaires et d'actes violents, par lesquels les dieux avaient donné au monde la forme qu'il a aujourd'hui. L'école hermopolitaine admettait un autre instrument de création, la parole articulée ou même la simple émission de la voix, à laquelle elle prêtait tous les effets que l'école héliopolitaine attribuait à la seule force corporelle.

La voix humaine avait en effet, et possède encore chez la plupart des peuples orientaux, une puissance que les Européens ne sont guère disposés à lui accorder. Elle est l'instrument magique par excellence, celui sans lequel les opérations les plus hautes de l'art ne sauraient réussir : chacune de ses émissions porte dans le monde des invisibles, et y met en jeu des forces, dont le vulgaire ne soupçonne ni les actions multiples, ni même l'existence. Sans doute le texte d'une évocation, la séquence des mots dont elle est composée, a sa valeur réelle, mais qui n'est complète que si la voix vient animer la lettre : pour être efficace, la conjuration doit être accompagnée d'un chant, devenir une *incantation*, un *carmen*. Quand on la déclamait avec la mélopée sacramentelle, sans en modifier une modulation, elle produisait nécessairement ses effets : une fausse note, une erreur de mesure, l'interversion de deux des sons dont elle se composait, et elle était nulle. Voilà pourquoi tous ceux qui récitaient une prière ou une formule destinée à lier les dieux à l'accomplissement d'un acte déterminé s'appelaient ma khrôou, *justes de voix*, les gens à la voix juste, et non seulement les morts, comme on croit ordinairement, mais les vivants eux-mêmes : le résultat heureux ou malheureux de leur opération dépendait entièrement de la justesse de leur voix. C'était donc la voix qui avait le rôle prépondérant dans l'offrande, dans la prière à intention déterminée, dans l'évocation, c'est-à-dire dans tous les cas de mainmise de l'homme sur le dieu : sans la voix, la formule n'était que lettre morte. C'est ce qu'on a trop négligé de remarquer, et la plupart des études dogmatiques ou rituelles qu'on a faites, non seulement sur la religion égyptienne, mais sur d'autres religions orientales, sont, je crois, entachées d'er-

reur, parce que, dans l'alliance intime de la voix et de la formule qui constitue la prière, on n'a guère tenu compte que de la formule en négligeant la voix.

Or, les textes nous montrent que, si la formule sans la voix est insuffisante, la voix sans la formule est toute-puissante et devient l'agent de la création. La plupart d'entre eux sont bien connus, mais on les a traduits jusqu'à présent avec l'idée préconçue qu'ils doivent s'entendre d'une formule, non d'une simple émission de voix sans mots articulés; c'est là une interprétation instinctive, qu'un examen plus minutieux m'oblige à repousser. La donnée en est toujours la même : le dieu créateur ouvre la bouche et les dieux en sortent pour opérer son œuvre. Ainsi, dans la stèle C 3 du Louvre, le dieu Khnoumou et la déesse Hiqit, désignés comme étant les ancêtres du commencement, les *[illegible]* ([illegible]) premiers d'Abydos, sont « sortis de la « bouche de Râ lui-même afin (ou, au *moment*) d'organiser « Abydos même »[1]. Râ, voulant créer Abydos, a ouvert la bouche, et les deux divinités en sont sorties qui ont organisé la ville. C'est un phénomène bien connu des lecteurs de Perrault, où les deux filles ne peuvent ouvrir la bouche sans que des crapauds et des serpents en sortent chez l'une, des pierreries et des fleurs chez l'autre : la tradition populaire a retenu, comme moyen d'action pour les fées, un des procédés de création employés par les dieux d'autrefois. Cette donnée, combinée avec un essai d'étymologie savante, faisait dire aux Égyptiens que le dieu créateur Râ-Toumou avait vomi, *[illegible]*, le dieu Shou et craché,

1) Gayet, *Musée du Louvre, stèles de la XIIe dynastie*, pl. IV, l. 15-16.

2) Je me borne à rappeler ici en passant, un des nombreux exemples de création par la voix qu'il y a dans la théologie courante de l'Égypte, le *pir-khrôou*, l'offrande en faveur des morts. Le *pir-khrôou*, qui s'écrit parfois *pir-m-khrôou* (sortie à la voix, sortie par la voix) dans les textes (cf. Maspero, *Notes sur quelques points*, etc., dans la *Zeitschrift*, 1879, p. 120 sqq.) est à proprement parler l'émission de la voix, par la vertu de laquelle les mets funéraires et le trousseau du mort sortent sur l'autel du dieu auquel on s'adresse pour les transmettre. Sort la voix (*pir-khrôou*), sortent les choses sur l'autel du dieu [illegible] de [illegible]. La voix est, dans le cas actuel, accompagnée d'une formule, mais c'est elle seule qui opère, et l'effet voulu n'est produit qu'après que l'officiant a poussé ce [illegible] qu'on voit parfois écrit à la suite de la formule.

tafou, la déesse Tafnouit. Le calembour entre *Shou* et *ushoshou*, *tafou* et *Tafnouit*, a commandé ici le choix des mots, mais l'idée elle-même en est indépendante. On sait le procédé barbare que Toumou avait employé pour tirer Shou et Tafnit de lui-même : les verbes *ushoshou* et *tafou* pouvaient aussi bien s'appliquer à l'émission par le membre viril, comme un coup d'œil sur la littérature licencieuse de tous les pays suffirait à le prouver, et par conséquent, l'on ne saurait attribuer au seul besoin de faire un beau calembourg, le transfert à la bouche du dieu de l'opération par laquelle Shou et Tafnouit étaient nés. Il se justifiait naturellement par l'idée que les Égyptiens s'étaient faite de la puissance créatrice de la parole, puis de la voix : parole et voix ne demeuraient pas immatérielles, mais se prenaient, pour ainsi dire, en corps animés de vie et de vertus créatrices, en dieux et en déesses qui vivaient et créaient à leur tour.

Il me semble que le sens des textes, une fois indiqué, ne saurait guère être contesté. Comme cependant il pourrait subsister quelques doutes, qu'on me permette de rechercher si, dans les doctrines égyptiennes de l'époque gréco-romaine, on ne rencontre pas des passages où la théorie que je signale soit exposée clairement. J'en devrais citer plus d'un, dans la collection des écrits hermétiques ; mais, pour rester bref, je préfère m'en référer à quelques pages d'un livre magique en langue grecque, où la doctrine de la création est rappelée, telle qu'elle avait cours dans la secte des Marcosiens. Je renvoie, pour l'exposition complète du système, au bel ouvrage de Leemans sur les Papyrus grecs du Musée de Leyde[1] ; voici, en résumé, les parties qui ont rapport à mon sujet. Le magicien s'adresse à Thot : « Je t'invoque, dit-il, ô Hermès, toi qui contiens tout, en toute voix et en tout dialecte, comme pour la première fois te célébra le Soleil, ton subordonné, à qui est remis le soin de toute chose. » Les formes solaires saluent donc Thot et celui-ci leur répond : « et parlant, le dieu battit des mains et poussa sept éclats de rire,

1) C. Leemans, *Papyri Ægyptii Græci*, t. II, p. 116 sqq. Il faut remarquer que la première étude de ce papyrus a été faite par Reuvens, *Lettre à M. Letronne*, 1830.

kha, kha, kha, kha, kha, kha, kha, et quand il eut ri, sept dieux naquirent » — un par chaque éclat de rire, comme on voit. — Quand Hermès eut ri lui-même en premier lieu, la lumière apparut éclairant tout et la création commença de s'accomplir. Il rit encore six fois successivement, et chaque éclat de rire donna naissance à des êtres et à des phénomènes nouveaux : la terre, percevant le son, poussa un cri à son tour, se courba et les eaux se divisèrent en trois masses, le destin naquit, la justice, l'occasion, l'âme. Cette dernière, en voyant le jour, rit, puis pleura, sur quoi le dieu siffla, s'inclina vers la terre et produisit le serpent Python qui a la prescience universelle. La vue du dragon le frappa de stupeur : il clappa des lèvres, et, au clappement, un être armé apparut. Ce que voyant, il fut de nouveau frappé de stupeur, comme devant plus puissant que lui, et, abaissant son regard vers la terre, s'exclama *Iaô !* Le dieu qui est maître de tout naquit de l'écho de ces sons. Je crois qu'on ne saurait exiger mieux comme démonstration. Le son du rire marqué *kha*, *kha*, créa les dieux, puis, après le rire souvent répété, le sifflement, puis, après le sifflement, le clappement des lèvres, puis, après le clappement des lèvres, les trois notes musicales *Iaô*, sans signification dans le langage courant des hommes. Les Marcosiens, qui doivent tant au mysticisme païen de l'Égypte, lui ont emprunté aussi la conception de la création par la voix : chez eux en effet, comme chez les vieux théologiens des temples, les dieux qui meuvent le monde sortent de la bouche du dieu, sans effort et sans évocation parlée, par une simple émission de la voix[1].

Les textes égyptiens plaçaient donc, à côté des procédés tout matériels employés à l'origine par les dieux de l'Ennéade héliopolitaine, une série de procédés moins matériels où les dieux n'avaient pas besoin, pour créer, de compromettre leur sérénité et leur impassibilité de dieu. Disons-le en passant, la création par la voix simple est un raffinement et une abstraction de la création

1) On retrouverait des faits analogues dans la doctrine d'autres sectes gnostiques ; je m'abstiens de les citer pour le moment.

par la parole. La parole présente en effet quelque chose de complexe et de concret, que l'émission simple de la voix n'a plus au même degré. Sans doute le rire, le clappement, le sifflement du Créateur sont encore des faits matériels, mais leur matérialité est réduite à un minimum : tout ce qu'ils expriment est enfermé en un son unique, indivisible, produit sans effort apparent, durant un temps très bref, exprimant tout ce qu'on veut y mettre, parce que de lui-même il ne marque pas comme la parole quelque chose de déterminé. Le son est à la parole, le sifflement, le clappement ou le coup de voix est même au « Viens à moi ! » qui provoque l'apparition du soleil dans la théologie héliopolitaine, ce que le coup de sifflet de l'officier de quart est au commandement détaillé dans la manœuvre d'un navire : il devient presque une abstraction. Au début, le créateur avait parlé le monde, plus tard il le sonna, il lui restait encore à le penser, mais c'est là une conception à laquelle les théologiens de l'Égypte ne paraissent pas avoir songé. Même l'idée de la création vocale ne se répandit pas dans le peuple autant que celle de la création musculaire. Le texte grec que je citais plus haut l'attribue à Hermès-Thot et il a raison. Thot-Hermès est en effet, par nature, le dieu de la parole et de la voix ; non seulement il a la voix juste lui-même, mais il jouit du privilège d'enseigner à l'avoir juste, et c'est lui qui rend la voix des morts juste contre leurs ennemis — *saâ-khrôou N... er khoftiou* — pour triompher d'eux. Mais Thot n'est pas un personnage simple ; il a été affilié de bonne heure au groupe osirien, et c'est surtout par des monuments du mythe osirien que nous le connaissons aujourd'hui. Il nous apparaît, dès l'époque des Pyramides, subordonné au dieu des morts, transportant les *doubles* sur son aile d'ibis aux Champs d'Ialou[1], exécutant le pesement des âmes et surveillant la balance, servant de greffier au tribunal infernal : nous le voyons aussi enregistrant les actions des rois vivants, comme il avait enregistré celles du pharaon divin, Osiris-Ounnophris. Tout cela donne l'idée d'un personnage secondaire, vassal des dieux de premier rang ; si l'on observe en plus qu'il

1) Téti, l. 186 sqq.

ne figure point parmi les membres de la Grande Ennéade, mais est relégué dans la petite, on se confirme dans l'opinion qu'il a joué un rôle peu important lors du développement de la théologie égyptienne. En quoi l'on se trompe.

Les mythes de Thot semblent s'être élaborés dans deux villes différentes, dans deux Hermopolis, l'une du Delta, l'autre, la plus grande, de la Haute-Égypte. Le Thot du Delta a pour surnom constant, ainsi que Brugsch l'a bien vu[1], *Ouapou-r-rehouï* « Celui qui juge entre les deux parties », et ce titre nous montre que c'est lui surtout qui introduisit l'élément osirien dans la légende hermétique. J'ai déjà montré, en effet, qu'Hermopolis la Petite appartient au même groupe géographique que Bouto, Mendès, Busiris, Héroopolis, toutes les villes qui fournirent des dieux au cycle osirien; c'est à titre de voisins qu'Hor et Sit évoquèrent leur cause devant lui et qu'il jugea entre eux. Une fois mêlé à l'histoire osirienne, il fut transporté avec elle dans le cercle des Ennéades, et c'est comme auxiliaire d'Osiris ou d'Horus qu'il fut connu à la masse des fidèles. Le Thot de la Grande Hermopolis fut entraîné dans le mouvement par celui de la Petite : il fut considéré de même, en dehors de sa ville féodale, comme étant surtout un des alliés d'Osiris. Toutefois, l'Hermopolis de Haute-Égypte était trop considérable pour que son dieu perdît entièrement sa personnalité. Thot y demeura jusqu'au bout le dieu suprême qu'il y était à l'origine, et son amitié pour Osiris ne l'empêcha point de conserver son indépendance. Il y était ce que furent les dieux féodaux, « le fabricant de et le directeur de tout ce qui est et de tout ce qui n'est pas encore », le « créateur des êtres », le « fabricant de tout cet univers ». Un hymne d'époque ptolémaïque, que Brugsch cite à ce propos, accuse ce caractère de démiurge en mettant Thot sur la même ligne qu'Atoumou-Râ-Khopri, le chef de l'Ennéade héliopolitaine[2]. Mais son procédé de création n'est pas le même que celui de Toumou : il est conforme à la nature de Thot, et s'accomplit avec les moyens d'action qui lui sont particu-

1) Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 452-453.
2) Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 445-446.

liers. Or ces moyens sont de deux sortes, ainsi que nous l'avons vu : 1° la formule parlée ou écrite ; 2° la voix. La formule est certainement le plus ancien des deux : Thot connaissait l'incantation qui convient à créer et à mettre en mouvement chaque dieu, et c'est pour cela qu'il porte le titre de « maître des paroles des dieux, maître des paroles divines », *nib mdoutou noutirou*. Puis sa voix, la *voix juste* dont il était le maître, *nib mâkhrôou*, et qui n'était d'abord que le véhicule nécessaire de la formule, devint, par un effort réel vers l'abstrait, l'instrument unique de la création. Il me semble qu'on peut signaler dès à présent les moments principaux de cette transformation. Chaque formule destinée à agir sur les dieux est rédigée au début en langage humain, et contient les noms humains des dieux. A mesure qu'on s'éloigne de l'époque où elle fut composée, le sens s'en obscurcit, partie par le mouvement naturel de l'idiome qui marche tandis qu'elle-même demeure immuable[1], partie par le progrès des idées qui s'affinent et s'écartent de plus en plus de la grossièreté des idées premières ; il semble alors que les dieux exigent, pour être touchés, un langage inintelligible au reste des humains et veuillent être interpellés par des noms qui ne soient pas ceux que le vulgaire leur attribue. La formule se complique donc d'un galimatias de syllabes et de mots, dont les uns sont empruntés à des langues étrangères, et les autres sont formés de toutes pièces avec des sons qui ont l'air de ne pouvoir sortir d'un gosier humain : parmi ces derniers, les interjections brèves, les voyelles finissent par l'emporter d'autant plus aisément qu'elles constituaient une véritable notation musicale, marquant la mélopée sur laquelle on devait réciter les passages décisifs. Les invocations, où prédominent des séries *aaa*, *eee*, *iii*, *ooo*, etc., sont de véritables évocations par la voix seule, où le son opère sans le secours des mots. C'est là le procédé que Thot employait, que les autres dieux lui empruntèrent ; ils l'avaient connu et emprunté d'ancienne date, puisque plusieurs

1) Voir, par exemple, dans les Pyramides, les conjurations relatives aux serpents, dont la langue fort archaïque n'était déjà plus qu'imparfaitement comprise par les contemporains d'Ounas et des rois de la VIe dynastie.

des textes que j'ai cités plus haut[1] se rencontrent sur des monuments de la XII[e] dynastie.

Thot créait donc le monde en émettant les dieux par la parole et par la voix; mais ces dieux, différents par l'origine de leurs confrères de l'Ennéade héliopolitaine, quel genre de vie et d'action exerçaient-ils auprès de lui ? J'ai dit ailleurs[2] que la théologie hermopolitaine confiait d'abord l'administration et la préservation de l'univers à un conseil de cinq dieux; adorés dans le grand temple de la ville, *la Maison des cinq*, et dont Thot était le chef : les quatre autres étaient les dieux des quatre *maisons* du monde, ceux qui président aux quatre piliers-étais du ciel. Ces quatre dieux sont ceux qui forment, avec Toumou, le cadre de l'Ennéade héliopolitaine, et Héliopolis aurait pu à la rigueur s'appeler, comme Hermopolis, *la Maison des cinq*. Mais, tandis qu'à Héliopolis ces dieux sont des personnages connus et vivants, empruntés aux cycles des dieux-féodaux des cités voisines, à Hermopolis, ils sont des êtres à nom significatif, propres à la théologie locale, Nou, Hehou, Kakou, Ninou. Les déesses qui leur sont associées appartiennent à la famille de ce que j'ai appelé les divinités grammaticales : elles sont dérivées chacune du nom de son dieu par adjonction de la flexion ordinaire du féminin, Nouit de Nou, Hehit de Hehou, Kakit de Kakou, Ninit de Ninou. Ce sont des êtres de raison, fabriqués après coup pour compléter un ensemble, et la nature même de leur nom nous donne la date de leur naissance : ils ont été inventés au moment où, l'Ennéade héliopolitaine pénétrant à Hermopolis, il fallut adjoindre aux quatre dieux qui assistaient Thot, quatre déesses pour jouer le rôle de Tefnouit, Nouit, Isis et Nephthys. La paire Nou-Nouit, ainsi instituée par le dédoublement de Nou, répondit, autant qu'il est permis d'en juger, à la paire héliopolitaine Shou-Tafnouit, Hehou-Hehit à Sibou-Nouit, Kakou-Kakit à Osiris-Isis, Ninou-Ninit à Sît-Nephthys. Ce que j'ai dit du procédé de création employé par Thot explique l'effacement com-

1) Voir p. 31 du présent volume.
2) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 18-20.

plat des déesses dans le système hermopolitain. Thot agit par la formule et par la voix : il ouvre la bouche, et les dieux en sortent, les quatre dieux qui disposent le monde et créent le ciel et la terre. Dans la doctrine héliopolitaine, les dieux agissant surtout par efforts et mouvements de corps, ne pouvaient exister et développer leur action qu'en se conformant aux conditions ordinaires de l'humanité ; on les imaginait comme engendrés l'un de l'autre, et il leur fallait par conséquent des déesses vivantes, capables de concevoir et d'enfanter. A Hermopolis, au contraire, l'usage exclusif de la formule et de la voix, passant de Thot à ses quatre assesseurs, avait rendu le mariage inutile à ces derniers ; du moment qu'ils n'avaient qu'à parler pour créer, quel besoin avaient-ils de compagnes fécondes? On comprend qu'ils s'en soient passés jusqu'au moment où ils s'identifièrent aux quatre dieux auxiliaires de l'Ennéade héliopolitaine ; quand ils furent amenés à se dédoubler pour se porter à huit, comme le mariage que le dogme nouveau leur imposa ne changeait rien à leur nature propre, on comprend que leurs femmes n'arrivèrent jamais à manifester une vitalité bien nette et bien distincte. Eux-mêmes d'ailleurs ne possédaient pas une personnalité aussi tranchée que les dieux correspondants d'Héliopolis. Shou, Sibou, Osiris, Sit avaient chacun leur façon de procéder qui ne se ressemblait pas, et qui ne permettait guère qu'on les confondît l'un dans l'autre. Les quatre Hermopolitains, au contraire, ne disposaient que d'un moyen d'action, la parole ou la voix, toujours souverain mais toujours le même, et dont l'emploi ne variait pas de l'un à l'autre ; il n'y avait donc rien dans leur manière d'être extérieure qui les distinguât nécessairement, et leurs formes visibles en avaient pris, comme leur nature même, une uniformité que ne présentaient point les dieux de l'Ennéade héliopolitaine. Ce sont quatre couples à figure humaine, sans attributs et sans visages distinctifs ; ce sont quatre hommes à tête de grenouille et quatre femmes à tête de serpent ; ce sont huit babouins dansants, assemblés en adoration autour de Thot le babouin suprême. Ils différaient si peu qu'on les concevait toujours en masse comme une Ogdoade mue par le dieu chef : on ne les invo-

quait pas séparément mais on les appelait collectivement *les Huit* — *Khmounou* — sans entrer dans le détail. Cette division en deux éléments, une monade et une ogdoade, qui est la marque de l'Ennéade hermopolitaine, eut pour effet de retirer aux *Huit* le peu de vie individuelle qu'ils possédaient, pour les fondre en un seul être collectif en huit personnes, opposé au dieu un, et qu'on désigna sous le nom de *Khmounou*, le dieu *Huit*.

L'Ennéade hermopolitaine est un dérivé de l'Ennéade héliopolitaine, mais un dérivé original dès le début, et qui ne prit de son modèle que le nombre *neuf* et l'idée de la création opérée par les huit dieux dérivés du premier : tout le reste, les noms des dieux, leur forme, leurs procédés, et surtout leur tendance à se condenser en deux corps, un corps-ogdoade subordonné à un corps-monade, elle l'a tiré de son propre fonds et en a composé un système, où les dogmes héliopolitains ne tiennent qu'une place assez faible. Son origine est fort ancienne : on trouve quelques-unes des divinités qui la composent mentionnées déjà dans les textes des Pyramides, et il est certain, par suite, qu'elle avait déjà cours avant cette époque. Toutefois, l'esprit d'abstraction dont elle témoignait l'empêcha de devenir populaire et de sortir des écoles de théologie ; ce n'est guère que sous la domination thébaine que nous la voyons assez largement répandue[1]. Amon paraît avoir été le premier des grands dieux féodaux qui l'adopta à côté de l'Ennéade héliopolitaine. En effet Amon, né plus tard que Phtah à la vie politique, n'était pas, comme Phtah, inféodé par voisinage aux doctrines d'Héliopolis. Il pouvait se montrer éclectique, et faire d'autant plus aisément sa place à l'Ennéade hermopolitaine, qu'elle favorisait ses tendances à la domination universelle : l'Ogdoade impersonnelle et presque abstraite d'Hermopolis offrait moins de résistance à ses prétentions unitaires que les huit dieux, pour la plupart très personnels et très vivants, d'Héliopolis. On trouve donc assez souvent, à par-

1) Ceci n'est dit, bien entendu, que sous toute réserve. Je parle d'après les monuments connus jusqu'à présent : des monuments nouveaux pourront modifier cette partie de mes idées.

tir de l'époque thébaine et sur les monuments thébains, Amonrâ substitué à Thot au sommet de l'Ennéade hermopolitaine, et recevant les hommages de l'Ogdoade des singes ou des divinités à tête de serpent et de grenouille : il crée alors par la voix et par la parole[1], et l'Ogdoade sortie de sa bouche continue la création sous ses ordres, par le même procédé, comme elle faisait sous les ordres de Thot. La chute de Thèbes, et, par suite, la ruine d'Amon, retarda la diffusion plus complète de l'Ennéade hermopolitaine, ou plutôt sa juxtaposition à l'Ennéade héliopolitaine dans les sanctuaires; mais, d'autre part, l'importance toujours plus grande que prirent Osiris et les dieux de son cycle accrut l'importance de Thot. Les textes dont on est en droit d'attribuer la composition aux derniers temps de la religion égyptienne sont si peu nombreux, qu'on ne peut guère suivre le développement des mythes et des idées entre les derniers rois thébains et les Césars. Mais le rôle prépondérant que joue Hermès à l'époque gréco-romaine nous prouve que Thot, et ses procédés de création par la parole ou par la voix, avaient dû l'emporter dans les écoles, au moins à partir des dynasties saïtes. La façon d'agir d'Atoumou et des dieux héliopolitains avait paru décidément être par trop grossière, et on lui préférait celle de Thot et des siens. Les livres hermétiques représentent, sinon dans toute leur forme actuelle, du moins par le fond des idées, le dernier état de la doctrine élaborée pour Thot par les prêtres d'Hermopolis, contaminée plus tard par l'adjonction d'éléments héliopolitains, adoptés et adaptés par les théologiens des sanctuaires thébains, et transmise par eux aux mystiques et aux théurges païens ou chrétiens de la période alexandrine. Le Verbe et la Voix de Thot-Hermès l'emportaient sur la force brutale des vieux dieux héliopolitains.

Là ne se bornent pas les modifications de l'Ennéade : elle en comporte dans certains cas, qui paraissent en détruire l'équilibre, et réduire à néant le système ingénieux d'après lequel les élé-

1) Mariette, *Les Papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*, t. I, pl. 11, l. 3. Cf. Grébaut, *Hymne à Ammon-Râ*, p. 16-17.

ments en sont assemblés. Ces altérations ne touchent pas le groupe central; elles s'attaquent au commencement ou à la fin de la série, au personnage de Toumou-Râ et à celui de Sit. Je passe rapidement sur ces dernières qui tiennent à deux causes principales : le changement considérable que le travail combiné de la réflexion et de l'imagination populaire produisit dans le caractère de Sit, l'importance toujours croissante du rôle d'Horus. On sait la répulsion qu'inspira Sit aux derniers Égyptiens, le soin avec lequel ils martelèrent son nom sur les monuments, vers l'époque persane et les premiers temps de la domination grecque : on le supprima souvent de l'Ennéade, pour ne pas faire à Osiris l'affront d'y laisser son meurtrier. Harsiêsis, au contraire, monta en faveur et en grade, à mesure que le mythe de son père Osiris se développa et se compliqua de conceptions nouvelles. L'introduction des doctrines solaires dans le caractère et l'histoire d'Osiris eut pour résultat de faire d'Horus, le fils d'Isis, une forme du Soleil, et favorisa sa confusion avec Haroîri, devenu, lui aussi, presque exclusivement dieu-Soleil : la seconde Ennéade commença alors par un Soleil comme la première, le soleil actuel vivant, le soleil pendant le jour, qui a succédé au soleil primordial, Toumou-Râ, et j'ai quelque raison de croire que la troisième Ennéade commençait, elle aussi, par un soleil, le Soleil mort, le soleil pendant la nuit. Horus entraîna avec lui Hathor, qui, associée par combinaison à Haroîri, avait passé avec lui à Harsiêsis ; Hathor fut tantôt transportée en supplément dans l'Ennéade avec Horus, tantôt mise en place de Nephthys, que la mauvaise renommée de Sit rendait suspecte. L'introduction du couple Horus-Hathor entraîna parfois celle des dieux qui accompagnaient Horus dans la seconde partie du mythe osirien, le dieu chacal, le dieu ibis ou cynocéphale, parfois celle des divinités qui doublaient Hathor, Anit, Taninit, etc. Cette addition de membres nouveaux ne rompait pas, comme je l'ai déjà dit souvent, la fiction de l'Ennéade : les dieux passaient toujours pour n'être que neuf, quand même ils étaient treize ou quinze. Les dieux de trop se perdaient dans la personne de ceux qui les avaient amenés avec eux : ils étaient comme les *ombres* des sou-

pers romains, et passaient par surcroît, pour prendre leur part des honneurs et des sacrifices qu'on rendait à l'Ennéade.

Les altérations subies par les personnages de tête me paraissent présenter plus d'intérêt dans l'état présent de nos études : elles permettent, je crois, de surprendre le mécanisme des opérations par lesquelles s'établit lentement le syncrétisme des époques postérieures. Le dogme de l'Ennéade se trouva en contact, dès le début, avec un des principes les plus généralement répandus parmi les religions locales, celui de la triade. La mise en triade des dieux féodaux s'accomplit de façons diverses, mais elle eut partout le même résultat, celui de donner au troisième dieu, quand il était dieu fils, une attitude très effacée : son être n'était ordinairement qu'un reflet affaibli de l'être de son père, et n'avait guère de vie et d'autorité que celles qu'il lui empruntait. Deux personnes aussi voisines l'une de l'autre devaient finir par se confondre : elles se confondirent en effet, au point de n'être plus que deux aspects d'un même dieu, qui réunissait en lui des degrés de parenté contradictoires dans une famille humaine. Père en tant que premier membre de la triade, fils en tant que troisième membre, identique à lui-même dans ses deux rôles, il était à la fois son propre père, son propre fils et le mari de sa mère. Ce n'est pas tout : le couple divin, d'où le fils était issu, se composait rarement de deux divinités d'importance égale. L'un des deux parents, Amon par exemple, dominait presque toujours l'autre, ici Mout, de si haut qu'il l'annulait presque entièrement : tantôt la déesse disparaissait derrière son époux, tantôt le dieu n'existait que pour justifier la fécondité de la déesse et n'avait d'autre raison d'être que son emploi de mari. On en vint assez vite à mêler deux personnages si étroitement unis et à les définir comme étant les deux faces, les deux aspects masculin et féminin d'un seul *être*. D'une part, le père était un avec le fils et de l'autre il était un avec la mère ; la mère était donc une avec le fils comme avec le père, et les trois divinités de la triade se ramenaient à un dieu unique en trois personnes. Grâce à ce subterfuge, mettre une triade au sommet de l'Ennéade héliopolitaine n'était plus qu'une façon détournée d'y mettre un

seul dieu : les trois personnes n'y comptaient que pour un, et les onze noms additionnés n'accusaient au total que les neuf divinités cosmiques. Tel l'Ennéade thébaine, où Amon-Maout-Khonsou précèdent Shou-Tafnuit et les autres dieux, est, malgré son irrégularité apparente, aussi correcte que l'Ennéade-type d'Héliopolis. Ajoutez que la division implicite de Toumou en deux personnages, dont l'un est le soleil antérieur à la création, l'autre le soleil actuel, permet d'ajouter à ces onze dieux un membre de plus. Amon considéré comme *premier Neunmaier* — *Paouîti toui* — se divise donc ; alors, tandis qu'une des parties reste lui-même, l'autre prend un autre nom, celui par exemple qu'elle avait dans l'Ennéade héliopolitaine, Toumou : Toumou s'ajoute, comme douzième membre, soit en tête avec son rôle ordinaire, et Amon prend la suite, soit derrière Amon seul ou avec sa triade, si bien que l'Ennéade héliopolitaine complète est inscrite derrière Amon. Enfin, puisque nous sommes à Thèbes, des circonstances locales pouvaient encore compliquer cette Ennéade déjà si complexe. Le dieu féodal du nome Thébain était à l'origine Montou, et Amon n'avait rang que de divinité secondaire auprès de lui. Quand les pharaons de la XI[e] et de la XII[e] dynastie eurent fait la fortune d'Amon, la situation de Montou vis-à-vis de l'intrus se régla de façon fort diverse. On le mit en triade avec Amon, et on eut une association Amon-Maout-Montou, Amon-Montou-Maout, où Montou ne fut pas le fils d'Amon, mais son collègue et parfois, comme lui, le mari de Maout. On profita aussi de la division du dieu créateur en deux personnes, pour déclarer qu'Amon était le dieu avant la création et Montou, Montou-Râ, le soleil actuel, le soleil matériel qui nous éclaire. Quelque solution qu'on adoptât, on mêla aussi Montou à l'Ennéade soit avant la triade, soit après Amon seul, soit à la place de Khonsou. On voit quelle variété de modifications l'Ennéade pouvait recevoir en tête. Comme celles qu'elle subissait à la fin, celles-là n'étaient pas irréfléchies : elles tenaient à la confusion nécessaire qui s'établit entre l'Ennéade et les triades locales, dont plusieurs présentaient à leur tour des particularités déterminées parfois par l'histoire même de la cité. Les combinaisons que nous relevons aujourd'hui, et dont

quelques-unes nous paraissent singulières, nous sembleraient probablement fort raisonnables, si nous avions, sur chacun des cultes féodaux, les renseignements que nous possédons sur le culte thébain.

En résumé, l'invention et la diffusion du système des Ennéades eut pour premier résultat de donner aux Égyptiens une théologie commune, et d'imposer à leur adoration un certain nombre de divinités qui, tout en restant féodales dans leur domaine d'origine, devinrent la propriété générale de la nation. Tous les dieux ne furent pas également favorisés : Osiris et les siens, d'une part, Râ, de l'autre, tirèrent le parti le plus avantageux de la doctrine. Le soleil n'était pas le dieu suprême partout, mais partout il était un dieu des plus considérables ; Osiris, de son côté, trouvait sa contre-partie dans tous les dieux des morts, et, comme le dogme de la survivance bienheureuse par les rites de la momification était plus consolant que celui d'une vie machinale dans les ténèbres, il absorba partout les dieux locaux des morts. L'Ennéade, telle que je l'ai étudiée jusqu'à présent, marquait donc un progrès sur le polythéisme particulariste que l'analyse des textes nous révèle : elle éliminait les dieux secondaires, mettait en lumière un certain nombre de types facilement acceptés de la population, les déduisait hiérarchiquement l'un de l'autre, et, par des combinaisons variées avec les triades, fondait les dogmes locaux dans la doctrine universelle. Elle ne s'arrêta point là, mais l'influence de la triade l'amena sûrement à l'unification des dieux. Ce ne fut pas sans quelque subtilité que la transition se fit, mais elle se fit de bonne heure, et nous en saisissons déjà les effets dans les textes des Pyramides. L'isolement d'Atoumou-râ au sommet du système, et le procédé par lequel il tire de lui-même ses enfants Shou-Tafnit, montre qu'à Héliopolis le concept de l'Ennéade précéda, au moins dans la théologie, celui de la triade. Mais, si hardis que les Égyptiens fussent restés, il y avait, dans l'acte d'émission spontanée par lequel Toumou avait produit ses deux enfants jumeaux, un excès de brutalité au moins inutile à conserver, quand la mise du dieu en triade les autorisait à expliquer cette double naissance par des moyens plus conformes aux

lois ordinaires de la vie. L'Atoumou solitaire du dogme plus ancien se maria donc et s'effaça devant l'Atoumou époux et père de famille. Il avait, à vrai dire, deux femmes Iousâs et Nebthotpit, soit deux triades possibles, mais, dans l'espèce, on ne se donna pas la peine de choisir entre elles : elles passèrent l'une et l'autre pour être la mère de Shou et de Tafnit. On voit sur-le-champ quelle influence cette combinaison d'une ingéniosité si puérile eut pour l'histoire des religions égyptiennes. Dès l'instant qu'on transformait Shou en un dieu-fils de la triade héliopolitaine, il n'y avait point de raison pour qu'on ne l'assimilât pas avec le dieu-fils de toutes les triades qui remplaçaient Toumou au sommet des Ennéades provinciales. On vit donc Horus, fils d'Isis, à Bouto, Arihosnofir, fils de Nit, à Saïs, Khnoumou, fils d'Hathor, à Esnéh, bref, tous les dieux-fils de toutes les triades locales, s'identifier tour à tour avec Shou, fils d'Atoumou, dans l'Ennéade locale et perdre leur individualité dans la sienne. C'était amener à délai plus ou moins long le rapprochement de toutes les triades et leur absorption l'une dans l'autre. A force de répéter que les dieux-fils de la triade étaient identiques à Shou au second rang de l'Ennéade, on en vint nécessairement à penser qu'ils l'étaient encore, même dans la triade indépendante de l'Ennéade, en d'autres termes, que la troisième personne des familles divines était partout et toujours Shou sous un nom différent. Or, par la vertu de la triade, on admettait dans les collèges sacerdotaux que Shou et Toumou, le fils et le père, étaient un : tous les dieux-fils, identiques à Shou, étaient donc identiques à Toumou, père de Shou, et comme, par définition, ils se confondaient chacun avec leurs parents, on devait en conclure que ces parents eux-mêmes étaient identiques à Toumou. En raisonnant de la sorte, les Égyptiens s'acheminaient naturellement vers le concept de l'unité divine, où les menait déjà la théorie de l'Ennéade hermopolitaine. Ils y touchèrent en effet, et les monuments nous montrent d'assez bonne heure les théologiens occupés à concentrer sur un seul être les attributions que leurs ancêtres avaient dispersées dans mille êtres différents. Mais ce dieu vers lequel ils tendent n'a rien de commun avec le dieu de nos religions et

de nos philosophies modernes. Ils n'étaient pas, comme le nôtre pour nous, Dieu tout court : il était Toumou, le dieu unique et solitaire — *nouter uâou ouâti* — à Héliopolis, Anhouri-Shou, le dieu unique et solitaire à Sébennytos et à Thinis. L'unité d'Atoumou n'excluait pas celle d'Anhouri-Shou, mais chacun de ces dieux, unique dans son domaine, cessait de l'être dans le domaine de l'autre. L'esprit féodal, toujours vivace et jaloux, s'opposa à ce que le dogme entrevu dans les temples y triomphât des religions locales et s'étendît au pays entier. L'Égypte connut autant de dieux uniques qu'elle avait de grandes cités et même de temples importants : elle n'accepta jamais le dieu unique.

Telle est l'histoire de l'Ennéade héliopolitaine et de son développement. Elle diffère singulièrement de celle qu'ont tracée M. de Strauss-Torney et avant lui M. Brugsch. Il faudrait de longs mémoires pour l'appuyer de documents authentiques et en justifier le détail : mais, ainsi que je l'ai déjà dit, je ne puis donner ici qu'un résumé très bref des idées que l'étude des monuments m'a inspirées à ce sujet, et j'en suis réduit à affirmer d'une façon trop rapide bien des points que je voudrais longuement démontrer. On me permettra de terminer cet article par le plan assez bref de ce que pourrait être, selon moi, un traité de Mythologie égyptienne. Voilà si longtemps que je critique la façon de procéder des autres, qu'on est en droit d'exiger de moi quelques renseignements généraux sur la mienne. J'en eus la première idée en traduisant, il y a bientôt vingt ans, le *Rituel de l'embaumement* et en classant, pour en compiler l'index, les renseignements mythologiques que ce Rituel renferme en si grand nombre. Les recherches que j'entrepris ensuite pour mes cours au Collège de France, au sujet des funérailles, de l'âme et des représentations qu'on voit dans les tombeaux égyptiens, me forcèrent à en modifier le détail, tout en me confirmant dans l'opinion générale que je m'étais faite. Enfin, l'obligation de publier les textes des Pyramides et de les traduire m'amena à la compléter. On en trouvera l'application dans les nombreux mémoires que j'ai insérés dans plusieurs journaux et dans cette *Revue* même.

Il me semble qu'un traité de Mythologie devrait commencer

par la statistique des noms de divinités. L'énumération en serait divisée par chapitres, dont le premier contiendrait la liste des dieux féodaux, de leur famille, et des divinités secondaires dont on a constaté l'existence sur le sol de chaque nome, avec leurs épithètes caractéristiques et la mention des localités extérieures au nome où elles étaient adorées. On recueillerait dans le second tous les renseignements relatifs au dogme, au culte de chacun d'eux, les cérémonies, le nom des prêtres, leur costume, leurs fonctions, qui font d'eux le plus souvent une véritable incarnation du dieu sur la terre, les animaux sacrés, et dans le troisième on essaierait d'établir pour eux, au moyen de ces documents, le caractère primitif, l'histoire et les alliances de chacun d'eux. Ces trois chapitres seraient avant tout un recueil de faits mythologiques, destinés à montrer ce qu'étaient le matériel et le personnel des religions égyptiennes. Dans une seconde partie, il me paraît qu'il faudrait essayer de montrer les premières combinaisons de ces éléments, les raisons de voisinage ou de convenance personnelle qui déterminèrent le rapprochement de certains dieux et leur union dans un même mythe : on montrerait, par exemple, comment s'est constituée la cosmogonie osirienne dont je viens de parler dans cet article, et d'autres cosmogonies propres au Delta, comme celle de Nît, ou à la Haute-Égypte, comme celle d'Horus-Sît, dont j'espère avoir bientôt l'occasion de parler. On serait ainsi amené à exposer dans la troisième partie le culte héliopolitain et son Ennéade, c'est-à-dire la constitution d'un dogme et, par suite, d'une religion commune à l'Égypte entière. La diffusion de l'Ennéade et ses modifications entraînèrent la généralisation des cultes de Râ, et la transformation, souvent fort mal faite, des vieux mythes en mythes solaires. On serait donc amené à étudier, dans deux parties successives, ce que cette invasion du Soleil avait produit de changements, à la seconde époque thébaine, dans le culte et la théologie des dieux vivants, dans le culte et la théologie des dieux morts. Quelques pages seraient consacrées à montrer les tentatives faites par plusieurs dieux, à partir de ce temps, pour arriver à la suprématie et à tâcher de découvrir pourquoi ils échouèrent l'un après l'autre,

Amonrâ, puis Osiris et les dieux de son cycle, enfin Khnoumou et Thot-Hermès. La dernière partie dirait ce qu'étaient les cultes et la religion de l'Égypte sous les Césars, comment ils se répandirent dans l'empire romain : elle indiquerait le genre d'influence qu'ils exercèrent sur le paganisme et les sectes excentriques du christianisme naissant. Je ne sais si j'aurai jamais le loisir d'exécuter entièrement le plan que je viens de tracer ; les personnes qui ont bien voulu suivre mes articles verront sans peine jusqu'à quel point j'ai réussi à m'y conformer.

Canilles, le 7 septembre 1887.

G. MASPERO.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION GRECQUE

NOVEMBRE 1890 — NOVEMBRE 1891

Les fouilles que nous annoncions dans notre chronique de 1890, sans pouvoir encore donner de détails sur leurs résultats, ont été continuées en 1891, et nous en connaissons maintenant le succès.

Nous avons appris que M. l'Éphore Tsountas, chargé d'explorer, au nom de la Société archéologique d'Athènes, le sanctuaire d'Apollon Amycléen, sur la colline d'Hagia-Kyriakè, à une heure au sud de Sparte, en a déterminé le *téménos*, et retrouvé, malheureusement en ruines, la base du trône célèbre où se dressait l'idole archaïque du dieu; c'est une masse demi circulaire, de 9m,80 de diamètre. Au milieu des débris on a recueilli des fragments informes de statues de marbre, et un nombre assez considérable de petits ex-voto en bronze, animaux (des chevaux, un cerf, etc.), hommes, femmes, du genre des menus ex-voto d'Olympie, et quelques figurines de terre cuite, des idoles féminines du type mycénien[1].

A Platées, M. Washington, membre de l'Institut américain d'Athènes, a continué ses recherches de 1889 et 1890; mais nous savons seulement qu'il a déblayé un édifice qui pourrait être le

1) Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1890, p. 158. — *Mitth. d. k. d. arch. Instituts* (*Athen. Abtheilung*), 1890, p. 103.

temple d'Héra Teleia[1]; à Mégalopolis, où l'École anglaise est restée longtemps occupée aux fouilles très importantes du théâtre, l'exploration s'est étendue, sous les ordres de M. Loring, et l'on a découvert les fondations d'un temple, d'un autel situé devant le temple, d'un portique qui entourait le parvis du temple, et d'une porte monumentale à l'est; on veut reconnaître dans cet ensemble les ruines du temple de Zeus Sôter, qu'a mentionné Pausanias[2]. A Trézène[3], M. Legrand, membre de l'École française, a découvert plusieurs monuments, entre autres le temple d'Apollon Théarios, et le sanctuaire d'Asclépios; parmi d'assez nombreuses inscriptions nous devons noter un oracle relatif au culte de ce dernier dieu, et aux rites de la thérapeutique sacrée. Ces renseignements nous sont fournis par le *Bulletin de Correspondance hellénique*, qui, pour justifier son titre, nous donnera désormais sous la rubrique *Nouvelles et Correspondance*, des indications sommaires sur les travaux archéologiques et les découvertes dans les pays de culture hellénique. A Lykosoura, en Arcadie, le ministère des Cultes a fait terminer le déblaiement du temple de Despoina, commencé en 1889; par malheur, on n'a rien retrouvé des autels consacrés à Déméter et à Despoina (Pausanias, VIII, 37, 3)[4]. Les fouilles ont aussi continué à Rhamnus, sous la direction de M. Staïs[5], et à Thespies sous celle de M. Jamot, ancien membre de l'École française[6]. Ces deux explorations méritent de nous arrêter plus longtemps. On sait qu'à Rhamnus s'élevait un célèbre temple de Némésis, dont les ruines, proches de Marathon, ont été maintes fois visitées, étudiées et même fouillées. Le déblaiement méthodique, entrepris par la Société archéologique d'Athènes, a rendu au jour d'importantes

1) *Δελτίον ἀρχαιολογικόν*, 1891, p. 24. — *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1891, p. 448.
2) *Mitth. d. Instituts* (*Athen. Abth.*), 1891, p. 259.
3) *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1891, p. 444.
4) *Δελτίον ἀρχαιολ.*, 1889, p. 225, 3; 1890, p. 87, 3; p. 113, p. 133.
5) *Δελτίον ἀρχαιολ.*, 1890, p. 115. — *Mitth. d. Instit.* (*Athen. Abth.*), 1890, p. 344.
6) *Δελτίον ἀρχαιολ.*, 1890, p. 101, 115, 121. — *Bull. de Corresp. hellén.*, 1891, p. 381.

sculptures. D'abord des fragments de la frise qui décorait la base de la statue de Némésis, œuvre de Phidias ou de son élève Agoracrite : ce sont des torses et des têtes d'hommes et de femmes, et la tête d'un cheval dont a parlé spécialement Pausanias[1]. Cette frise, nous disent les rapports venus d'Athènes, ressemblait fort pour la composition et le style à la *frise des Panathénées*, avec quelque chose de moins simple et moins libre ; on a comparé aussi ces fragments à ceux de la balustrade de la terrasse du temple de la Victoire Aptère, à l'Acropole d'Athènes. La publication prochaine de ces fragments est attendue avec impatience. On a retrouvé de plus avec leurs piédestaux trois statues, dont l'une surtout nous intéresse. M. P. W(olters) la décrit ainsi : « La première est une figure idéale plus grande que nature, aux formes mûres, et pour ainsi dire matronales ; elle est vêtue d'une fine robe (chiton) que serre assez haut une ceinture, et d'un manteau (himation) ; ce dernier porte, vers le bas, des traces apparentes d'ornements colorés. Les endroits jadis peints sont un peu plus clairs que le reste de la surface ; le dessin, que l'on peut reconnaître, est, comme cela se rencontre si fréquemment, formé de dents longues et étroites. Cette figure est une Thémis, ainsi que le montre d'ailleurs l'inscription de la base ; elle est l'œuvre de Chærestratos, fils de Chærédémos, de Rhamnus. D'après les caractères de l'inscription, l'œuvre ne peut être antérieure à l'an 300 avant Jésus-Christ. » La déesse est debout, le poids du corps porté sur la jambe gauche, tandis que la jambe droite est légèrement infléchie au genou, et le pied ramené en arrière. Enfin nous devons signaler une statuette archaïque de femme, haute de 45 centimètres, du type des statues fameuses de Délos et de l'Acropole. On voit que cette série, qui excite si vivement et à si juste titre l'intérêt des archéologues et des historiens de la religion, s'augmente tous les jours.

En 1888, 89 et 90, M. Jamot a exploré la vallée des Muses ; en 1891, avec l'aide de M. Ridder, il a fait une quatrième cam-

1) Paus., I, 33 : [illegible]

pagne; les renseignements sont encore assez vagues sur les résultats heureux de ces travaux. M. Homolle nous apprend que, sans compter les épitaphes, les inscriptions recueillies dépassent deux cents; nous espérons que dans le louis s'en trouveront au moins quelques-unes intéressant le culte des Muses héliconiennes. Nous ne pouvons actuellement indiquer que des listes de vainqueurs aux jeux Μουσεῖα. Parmi les œuvres d'art signalées par M. Homolle, nous choisissons un sarcophage où sont représentés les travaux d'Hercule, une tête archaïque du type des Apollons, et une série d'Éros. M. Jamot a publié lui-même et étudié, dans le *Bulletin de Correspondance hellénique*, les fragments d'une statue de bronze; une ingénieuse et spécieuse restitution voudrait y voir les débris d'un groupe attribué à Lysippe, Apollon et Hermès se disputant la lyre, groupe qu'a vu et noté Pausanias[1]. Le Δελτίον ajoute quelques détails; ceci entre autres: que M. Jamot a exploré l'hiéron des Muses, mais sans succès appréciable; il a été plus heureux au lieu dit Πύργος Τεμένη, à une demi-heure au sud-ouest de l'ancienne ville de Thespies, où il a découvert les fondations d'un vieux temple périptère; il reste encore en place, sur deux rangées, cinq colonnes non cannelées, conservées jusqu'à la hauteur de 1m,33. Près de là s'est trouvé un fer de lance portant cette inscription archaïque : Τεισικλῆς Πυθίου, d'où il résulte que le sanctuaire était consacré à Apollon.

Mais l'activité des archéologues, qui sont de plus en plus nombreux en Grèce, et rivalisent d'émulation, ne s'est pas bornée à poursuivre les travaux entrepris : sur plus d'un point ont été instituées des recherches nouvelles.

M. W. Dörpfeld, en explorant les ruines de l'ancienne *Lépréon*, au village de Strovitzi, a découvert, après une investigation sommaire, les ruines d'un édifice dorique, un petit temple périptère qu'il rapproche du métroon d'Olympie. Les fouilles seront, paraît-il, reprises par le gouvernement grec ; alors seulement on saura sans doute quelle divinité on adorait dans le sanctuaire, Zeus Leukaios ou Déméter, dont parle Pausanias[2].

1) Paus., IX, 31, 1.
2) Mitth. d. Instituts (Athen. Abth.), 1891, p. 266. — Paus., V, 5, 6.

Mais, comme l'année dernière, nous avons surtout à signaler des fouilles de tombeaux. A Athènes, le cimetière du Céramique est loin d'avoir livré son dernier mot. Sur la route du Pirée, près de l'orphelinat, l'Éphorie générale des antiquités a fait reconnaître cette année trois couches de tombeaux superposés, qui se rapportent au VIIe, VIe, V^e et IVe siècles. Les grands vases archaïques connus sous le nom de vases du *Dipylon* se sont trouvés en assez grand nombre dans la couche inférieure, plus ou moins mutilés, tantôt dans les tombeaux, tantôt hors des tombeaux; ce qui semble bien prouver que ces vases, décorés de zones d'ornements géométriques, de feuillages, d'animaux, de scènes funèbres, de processions d'hommes et de chars, ne servaient pas seulement à la décoration extérieure des sépultures. En somme ces vases, trouvés après beaucoup d'autres analogues, sont plus curieux qu'instructifs; aussi préférons-nous insister sur les figurines d'ivoire trouvées dans un tombeau, et que M. Homolle décrit en ces termes : « Elles sont nues et se tiennent debout sur un petit socle mince, de même matière qu'elles, et qui font corps avec elles. Les jambes accolées, les bras pendant le long du corps, les mains allongées et appliquées sur les cuisses, elles sont absolument immobiles. La chevelure pend sur les épaules et le dos en une masse divisée par une raie, ou en mèches parallèles; une sorte de *polos* décoré de méandres ou d'autres ornements couvre la tête. Le corps est mince, allongé, la taille très resserrée avec des hanches saillantes. Les proportions paraissent assez justes, sauf que la tête est forte; il serait imprudent de parler du type, car le visage, qui a particulièrement embarrassé par la complexité et la petitesse des détails l'artiste maladroit, est plus mal réussi que le reste et offre une image bizarre. Le nez est énorme, et les lèvres très saillantes. » M. Homolle ajoute que ces idoles sont certainement de fabrication étrangère; si l'attitude semble égyptienne, le style, qui est détestable, rappelle plutôt une imitation phénicienne de modèles égyptiens [1].

1) Δελτίον ἀρχαιολ., 1891, p. 11, p. 33. — *Mitth. d. Instit.* (*Athen. Abth.*), 1890, p. 345. — *Bull. de Corresp. hellén.*, 1891, p. 441 et suiv.

A Érétrie, c'est aussi un véritable cimetière que défonce M. Waldstein, aidé de collègues et d'élèves, au nom de l'Institut américain d'Athènes[1]. Nous ne pouvons même faire que de transcrire ici des fragments d'une lettre adressée par M. Waldstein à M. Cavvadias, éphore général des antiquités, et dans laquelle l'heureux explorateur décrit un tombeau qu'il croit être celui du philosophe Aristote : « Ce tombeau de famille se trouve à une demi-heure environ d'Érétrie, près de la route conduisant à Vathi..... Il renferme six sépultures..... Il est évident que c'était là un beau sépulcre de famille. C'est le plus riche que je connaisse à Érétrie. Dans l'une des tombes (peut-être la plus ancienne) ont été trouvés sept diadèmes d'or (l'un orné de feuilles) ceignant le crâne ; une plume à écrire en métal, deux styles, six figurines de terre cuite, dont l'une représentant un philosophe ou un orateur, etc. Dans une tombe plus récente se trouvait aux pieds une inscription (Βιότη Ἀριστοτέλου) sans doute du IIIe siècle avant Jésus-Christ. Si l'on considère d'ailleurs que ce tombeau était celui d'un personnage de marque, que, si l'on en juge par la plume et les styles, ce mort était un homme de lettres, que l'inscription porte le nom d'Aristote, qu'Aristote mourut à Chalcis où il possédait un bien, et que sans doute c'est là qu'il fut enterré ; enfin que la statuette de philosophe a les mains jointes, comme la statue du philosophe (à Constantinople) décrite par Christodoulos, il est possible, et même probable, que ce soit là le tombeau d'Aristote. D'autre part, nous devons nous rappeler que Chalcis n'était pas Érétrie. La question ne peut donc pas être tranchée définitivement ; nous avons autant de raisons d'affirmer que de nier. Pour terminer, j'ajouterai seulement que, si nous admettions que le tombeau renfermant les diadèmes d'or et les objets servant à écrire est bien celui de l'illustre Stagirite, l'inscription ne se rapporte pas à sa fille, mais à sa petite-fille, la fille de son fils Aristote. » M. Waldstein a bien raison de présenter comme une simple conjecture l'identification du tombeau d'Aris-

1) Δελτίον ἀρχαιολ., 1891, p. 4, p. 21. — Berliner Philol. Wochenschrift, 1891, nº 12.

tote; mais la description du monument, et surtout la récolte d'objets contenus dans la plus ancienne tombe, n'en ont pas moins de l'intérêt.

Ainsi se poursuit en Attique et hors de l'Attique l'investigation systématique des nécropoles grecques, à laquelle M. Cavvadias veut maintenant s'attacher. Il n'y a donc rien de surprenant à ce que les correspondances de Grèce nous signalent la découverte et l'exploration de *tumuli* comme ceux de Vélanideza, de Vourva et de Pétreza, et de tombeaux à coupole, de *trésors*, disait-on autrefois, comme ceux de Mycènes, de Ménidi ou de Vaphio.

M. Staïs était tout désigné pour déblayer le tombeau préhistorique découvert par hasard à Thoricos, en Attique. Un rapport adressé à M. Cavvadias nous a déjà appris que ce tombeau est construit extérieurement comme celui de Ménidi, en petites pierres communes; il diffère surtout des tombeaux à coupole ordinaires en ce que le *dromos*, c'est-à-dire le couloir conduisant à la porte, est lui-même voûté, et l'intérieur même, le *trésor*, pour employer le terme conventionnel, est non plus circulaire mais elliptique. Le tombeau avait été déjà vidé par des fouilles clandestines, aussi M. Staïs n'a-t-il recueilli que des fragments de poteries de style mycénien, un fragment de lance de bronze, et des fragments d'épée de même métal, avec des débris d'ossements portant des traces de feu, et des charbons. Par malheur, M. Staïs n'a pu encore déblayer complètement le *dromos*, dont les parois menacent ruine, et dont l'exploration est dangereuse[1].

C'est encore en Attique, à *Vari* (ancien dème d'Ἀναγυροῦς?) que M. Staïs a fait d'importantes fouilles de tombeaux[2]. Le lieu est depuis longtemps connu comme un des plus riches de l'Attique en monuments funéraires de toute sorte et de toute époque; il est même trop connu, car les chercheurs d'antiquités et de trésors ont exercé sur ce champ fécond de véritables ravages. M. Staïs

1) Δελτίον ἀρχαιολ., 1890, p. 159. — *Berliner Philol. Wochenschrift*, 1891, nos 22, 24.

2) Δελτίον ἀρχαιολ., 1891, p. 4, p. 28.

a eu bien peu de chose à glaner après eux ; mais s'il a recueilli peu de vases ou d'objets du mobilier funéraire, il a pu faire des observations précises sur la forme, la disposition, le groupement des tombeaux. Nous relevons en particulier la description d'un tombeau de famille, inexploré par hasard, qu'il est intéressant de rapprocher des *tumuli* de Vélanideza et de Vourva. Une petite enceinte circulaire en pierres, de 6 mètres de diamètre, haute de 1 mètre, soutenait un amas de terre qui recouvrait sept tombeaux, dont trois renfermaient des corps brûlés, et des fragments de lécythes brûlés, les quatre autres, des corps simplement ensevelis dans la terre. De ces derniers un seul était divisé en trois compartiments. Du reste, la disposition de tous les sept était irrégulière. Tous les objets qu'ils contenaient sont sans valeur, et montrent que les gens enterrés là étaient assez pauvres. Cet ensemble de sépultures remonte au ve siècle. Ajoutons que M. Stais a remarqué que nombre de tombeaux de Vari étaient surmontés d'une stèle ; l'un d'eux même, à forme de *tumulus*, et très ancien, était décoré d'une statue, comme l'un des tombeaux du tumulus de Vourva.

M. Tsountas, poursuivant à Mycènes ses heureuses recherches, que l'éclat des travaux de M. Schliemann n'obscurcira pas, M. Tsountas s'attache maintenant à achever l'exploration de tous les tombeaux à coupole, si nombreux autour du Trésor d'Atrée. Le trésor de *Phournodimela*, mal construit et pauvre, ne contenait qu'un couteau de bronze et quelques feuilles d'or. Mais le trésor dit de *Clytemnestre*, ou de Mme Schliemann, — car la femme de l'illustre docteur s'était essayée jadis à déblayer ce monument, — est plus intéressant et plus instructif. M. Tsountas a dégagé complètement le *dromos*, long de 37 mètres, et la porte richement décorée de demi-colonnes à chapiteaux d'albâtre, de plaques de porphyre et de marbre, et il est arrivé à cette opinion nouvelle, qui fait vivement désirer des détails plus complets, que le *dromos* était comblé, la façade cachée sous terre après que le mort avait pris possession de son riche monument. Ainsi, de même qu'en Égypte, par exemple, tout ce travail de somptueuse architecture, perdu pour les vivants, n'aurait servi comme

le dit M. Homolle, qu'à satisfaire l'orgueil des familles et le luxe des morts [1].

Enfin, en Messénie, au sud de Calamata, au lieu nommé *Aris*, nous avons appris que l'on a découvert un nouveau tombeau à coupole, et que M. Tsountas en a terminé la fouille. La construction du monument, assez bien conservé, est de qualité médiocre; les parois sont bâties en pierres taillées, et les intervalles comblés avec des pierres plus petites. La porte est formée de trois grosses plaques; le *dromos* qui y conduit est long de $12^m,82$, et large de $2^m,18$. Contre l'espérance que l'on avait d'abord conçue, le tombeau n'était pas inviolé; aussi peu d'objets ont-ils été recueillis, quelques feuilles d'or, deux figurines de plomb, l'une virile, l'autre féminine, dont l'accoutrement seul a quelque intérêt, car il ressemble à celui des personnages qui décorent les fameux vases d'or de Vaphio [2].

Nous n'avons plus à relater, dans la Grèce propre, qu'une découverte importante, pour la topographie religieuse d'Athènes: celle de l'enceinte du temple consacré à *Démos* et aux *Charites*. En creusant les tranchées de la voie ferrée qui doit relier le centre de la ville à la ligne du Pirée, on a retrouvé en place, près du Théséion, une base de statue portant plusieurs inscriptions, d'où il résulte que le *téménos* de Démos et des Charites se trouvait là. Pausanias n'a pas signalé ce sanctuaire, et jusqu'ici deux inscriptions seulement le mentionnaient; il était surtout connu parce que le prêtre de ces divinités jouait un certain rôle dans la vie religieuse d'Athènes. M. Homolle, qui a publié et savamment commenté les inscriptions récentes, rappelle qu'il participait avec le *cosmète* et les *exégètes* à la procession en armes que faisaient les éphèbes, après les ἐγγραφαί, en l'honneur d'Artémis Agrotéra; il avait son siège au théâtre de Dionysos, et à l'époque impériale était en même temps prêtre de la déesse

(1) Δελτίον ἀρχαιολ., 1890, p. 181; 1891, p. 24. — *Berliner Philol. Wochenschrift*, 1891, nos 23, 28. — *Mitth. d. Instituts (Athen. Abth.)*, 1891, p. 255. — *Bull. de Corresp. hellén.*, 1891, p. 445, 446.

(2) Δελτίον ἀρχαιολ., 1891, p. 25. — *Berliner Philol. Wochenschrift*, nos 23, 28, 38.

Rome. Les stèles dont M. Homolle publie les décrets, — des honneurs rendus à quelques étrangers importants, Timarque, fils de Timarque, Salaminien de Cypre, Nicérate d'Alexandrie, et surtout les Crétois Eumaridas, de Cydonia, son fils Charmion et son petit-fils Eumaridas, — ces inscriptions montrent que, pendant le IIe siècle avant Jésus-Christ tout au moins, le temple, servant d'archives, a reçu des dépôts précieux, et l'on doit souhaiter que l'emplacement en soit définitivement fixé et exploré[1].

Les îles grecques ou turques ont peu fait parler d'elles cette année; il est probable que le *Cyprus Exploration Fund* a continué ses fouilles en Cypre, et que cette terre féconde, qui recèle tant de sanctuaires et tant de statues, tant d'inscriptions de tous les âges et de toutes les civilisations, a fourni sa moisson accoutumée: M. O. Richter n'a certainement pas renoncé aux succès que lui ont valu depuis dix ans ses recherches dans l'île anglaise; mais les périodiques auxquels nous empruntons nos renseignements sont muets cette année. De meilleures nouvelles nous arrivent de Crète. M. Homolle nous annonce que M. Joubin, membre de l'École française, marchant sur les traces de M. Halbherr, à qui l'on doit la découverte de la fameuse loi de Gortyne, a parcouru l'île dans tous les sens, recueillant les inscriptions, notant, décrivant, cataloguant, photographiant les monuments figurés, et que très probablement, en 1892, l'École entreprendra des fouilles à Cnosse; elles seront certainement fructueuses et notre prochaine chronique y trouvera de précieux aliments[2].

Enfin, d'Asie Mineure nous vient plus qu'une espérance. M. Humann, accompagné de MM. Hiller et Kern, s'est transporté à Magnésie du Méandre, pour dégager absolument, aux frais de l'Institut et du Musée de Berlin, les ruines du temple d'Artémis Leucophryné, en dresser le plan définitif, et recueillir les restes de la frise bien connue, représentant le combat des Amazones,

1) Δελτίον ἀρχαιολογικόν, 1891, p. 28; p. 40 (article de Lolling). — *Berliner Phil. Wochenschrift*, 1891, nos 29-30. — *Mitth. d. Instituts*, 1891, p. 252. — *Bull. de Corresp. hellén.*, 1891, p. 744 (article de T. Homolle).

2) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1891, p. 167.

dont une longue série de bas-reliefs est depuis longtemps au Louvre[1]. Vitruve, on le sait, a attiré l'attention des architectes sur ce monument, pour lequel l'architecte Hermogénès inventa la forme *pseudodiptère*. Les fouilles, qui ont déterminé la forme et les dimensions déjà précises du temple, et retrouvé tous les membres importants de la construction, permettront de contrôler et de critiquer en connaissance de cause les dires de Vitruve. Elles ont appris, en attendant, que le temple affectionnait à l'origine la forme *diptère*, qu'il était d'ordre ionique, avec des colonnes de pierre poreuse creusées de 32 cannelures ; au III[e] siècle, à l'édifice primitif succéda le *pseudodiptère* d'Hermogénès, construit en marbre blanc ; enfin, ce dernier même fut agrandi, modifié, embelli à l'époque romaine. C'est alors que la *cella* fut décorée de la frise des Amazones ; nombre de plaques nouvelles en ont été retrouvées, qui avaient échappé aux investigations lorsqu'on recueillit celles qui sont au Louvre, mais elles sont toutes fort endommagées. On ne nous dit pas si, parmi les inscriptions recueillies dans les ruines du temple ou dans le *téménos*, quelques-unes nous instruisent sur le culte d'Artémis ou de la divinité asiatique qu'elle remplaça à Magnésie du Méandre.

En somme, l'année 1891 a été laborieusement employée par les archéologues ; si elle ne se signale, dans le champ de l'histoire de la religion, par aucune découverte de premier ordre, elle ne peut pas non plus être comprise parmi les déshéritées de cette dernière période. Les menus faits que nous ont révélés les fouilles ont enrichi le domaine de l'érudition, où se moissonnent les éléments de l'histoire. Il semble d'ailleurs qu'en ce moment la Grèce désire se contenter de dresser l'inventaire de ces richesses moindres, pour mieux nous éblouir bientôt de ses plus précieux trésors. C'est vers Delphes, depuis longtemps, que se tourne notre espérance : c'est de là que viendront les nouvelles retentissantes, et par bonheur nous serons bientôt récompensés de n'avoir pas désespéré à espérer toujours. La France

1) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1891, p. 453. — *Mitth. d. Instituts* (*Athen. Abth.*), 1891, p. 264.

va enfin continuer et mener à bonne fin cette grande œuvre ; il a été fait justice à notre droit ; la Grèce a tenu ses engagements, et le traité qui la lie a été enfin signé : nous savons que les dernières difficultés sont ou vont être aplanies, et nous attendons avec confiance — puisque notre habile et savant ami M. Homolle est à leur tête — et cependant avec un mouvement de légitime anxiété, les premiers coups de pioche qu'auront l'honneur de donner nos jeunes camarades de l'École d'Athènes.

Bordeaux, octobre 1891.

Pierre Paris.

LA ÇRADDHA VÉDIQUE

Il est généralement admis que, dans le Véda, le mot *çraddhâ* a le sens de « foi », c'est-à-dire de croyance à l'existence réelle d'un dieu et particulièrement d'Indra. Bergaigne (*Relig. véd.*, II, 166, 7) essaie de rendre compte de cette idée en constatant qu' « Indra semble avoir été à peu près le seul des dieux védiques qui ait rencontré des incrédules et aux yeux duquel, par suite, le suppliant puisse se faire un mérite de sa foi ». Mais un sentiment d'un caractère aussi abstrait et aussi réfléchi que la foi ainsi comprise avait-il trouvé son expression verbale dès l'époque des Védas? Un autre motif de doute est la fonction du même mot dans le sanscrit de l'époque classique. Il s'y emploie le plus souvent dans l'acception de « confiance », par exemple, dans la promesse ou la parole de quelqu'un. Or, qui ne voit tout d'abord la nuance considérable qui sépare la foi théologique du sentiment qui consiste à avoir confiance en quelqu'un ou en quelque chose, et comment ne pas s'étonner qu'une idée qui ne saurait être, ce semble, que le résultat d'une longue élaboration religieuse se soit manifestée dans l'Inde avant celle dont elle paraît être la conséquence logique? L'étymologie d'ailleurs ne fait que favoriser les hésitations provoquées par cette dernière remarque. Ainsi que tout le monde l'admet, en effet, *çraddhâ*, employé comme verbe, a la même origine que le latin *credo* dont la signification primitive est bien certainement « donner, remettre, confier », d'où au sens réfléchi « s'en remettre à, avoir confiance en », — puis dans une acception toute spéciale et d'école, « croire qu'un dieu est » : *credo in unum deum*. Le même point de départ et le même mouvement d'idée sont aussi indiqués en sanscrit par les racines *çrath*, *çlath* et *çram*, variantes de *çrat* ou *çrad*, dans le composé

çrad-dhâ, et qui signifient « envoyer, remettre, *détacher*, *etc.* ».

La seule raison interne qu'on puisse invoquer en faveur du sens védique de « foi » pour *çraddhâ* est l'emploi comme verbe de ce mot dans un vers du *Rig-Véda* (II, 12, 5) où il serait question des doutes que certains éprouvent sur l'existence d'Indra et auxquels Bergaigne fait allusion dans le passage cité plus haut. Mais s'agit-il bien là de la réalité absolue du dieu ou seulement de sa présence sur le lieu du sacrifice ? Le scepticisme dont parle Bergaigne est bien invraisemblable dans une religion aussi primitive, aussi simple, aussi sincère et aussi isolée que l'était celle des rishis. Il faudrait autre chose pour l'établir que les deux ou trois passages ambigus sur lesquels on l'a fondé l'hypothèse. D'ailleurs, l'un de ces passages (*R. V.*, VIII, 89, 3) me paraît fournir la preuve bien sûre que les expressions considérées comme impliquant l'idée d'une incertitude sur la divinité d'Indra ne s'appliquent réellement qu'à la possibilité de son absence, alors que l'oblation lui est destinée. Le texte est conçu en ces termes :

pra su stomam bharata vâjayanta
indrâya satyam yadi satyam asti
nendro astîti nema u tva âha
ka îm dadarça kam abhi stavâma.

« Apportez l'hymne en offrant les libations, un (hymne) réel à Indra s'il y a réalité (pour lui, — s'il est là présent). L'un ou l'autre a dit : Indra n'est pas là. Qui l'a vu ? A qui adressons-nous nos louanges ? »

Au vers suivant Indra en personne répond :

ayam asmi jaritaḥ paçya meha

« Me voilà, chanteur ; regarde, je suis ici, »

ce qui détermine absolument la portée des paroles qui précèdent : Indra n'arrive au sacrifice que quand il est invoqué, et le sacrificateur ne fait que constater la nécessité de l'appeler

au moyen de l'hymne quand il remarque que l'un ou l'autre de ses acolytes demande, non pas si Indra ne serait qu'un mythe, mais simplement s'il est là.

Les termes analogues du vers II, 12, 5[1], ont certainement la même valeur et rien n'oblige par conséquent à traduire la formule *çrad asmai dhatta*, qui vient à la suite, par les mots « ayez foi en lui (c'est-à-dire croyez qu'il existe) » et non pas « faites-lui don », « confiez-lui (l'offrande) ».

Ce dernier sens est conforme aux analogies sanscrites et latines, il présente une idée concrète, condition presque obligatoire quand il s'agit de textes védiques, et je suis d'autant plus persuadé de son exactitude exclusive qu'il convient à *tous* les passages du *Rig* où le mot *çraddhâ* (et ses dérivés) est employé comme verbe ou comme substantif. Voici d'ailleurs les témoignages :

R. V., I, 55, 5 :

adhâ cana çrad dadhati tvishimata indrâya.

« Alors que (toutes les fois que) il (le sacrificateur ou plutôt le taureau-soma) fait un don à l'ardent Indra. »

I, 103, 5 :

tad asyedam paçyatâ bhûri pushṭam
çrad indrasya dhattana vîryâya.

« Voyez cette (offrande) bien développée (grosse), faites-en don pour la vigueur de cet Indra ». — Ce n'est pas la foi, mais l'offrande qui donne de la force à Indra.

I, 104, 7 :

adhâ manye çrat te asmâ adhâyi
vṛshâ codasva mahate dhanâya.

1) De même, le passage de l'*Atharva-Veda*, II, 2, 28, *yaḥ çraddhâdhir santi devâ iti*, doit se traduire : « Celui qui sacrifie en disant les dieux sont-ils là ? » Cf. aussi R.V., V, 30, 1-2. Aux questions : « Où est Indra ? Qui l'a vu ? » il est répondu : « C'est en l'excitant que nous l'obtiendrons. »

« Maintenant que, comme je le pense, le don t'a été fait, ô taureau (Indra), agite-toi pour le grand butin. » — Même observation que plus haut.

VIII, 64, 1 :

uta no deva devāñ
achā voco viduṣṭaraḥ
çrad viçvā vāryā kṛdhi.

« O dieu (Agni), appelle auprès de nous les dieux, toi qui sais si bien (le faire). Fais-leur don de tous les biens. » — Les biens qu'Agni transmet aux dieux sont les offrandes, et non pas la foi.

X, 29, 5 :

id vām nu navyā aṃse kartāmahe
'yam madatyā çrad arir yathā dadhat.

« O Açvins, nous agissons en votre faveur, lorsque ce zélé (sacrificateur) vous a fait un don. »

X, 147, 1 :

çrat te dadhāmi prathamāya manyave
'han yad vṛtram naryam...

« (O Indra) je fais un don à ta première ardeur (c'est-à-dire pour favoriser ton premier élan), lorsque tu as tué le vigoureux Vṛtra. » — L'idée est la même que dans la plupart des passages analogues : l'oblation donne à Indra la force nécessaire pour qu'il accomplisse ses exploits.

I, 102, 2 :

asme sūryācandramasābhicakṣe
çraddhe kam indra carato vitarturam.

« Le soleil et la lune se meuvent, ô Indra, afin que nous (te)

voyions et que nous fassions des dons au vainqueur (c'est-à-dire à toi). » — « Pour que nous ayons foi en toi » serait presque une absurdité.

I, 103, 3 :

sa... çraddadhâna ojah
puro vibhindann...

« Indra... envoyant la nourriture, brisant les villes... » — Ceci revient à la formule si fréquente : « Il a fait couler les eaux » : *ojas* désigne le liquide nourrissant et fortifiant identique aux eaux qu'Indra fait couler et aux libations du sacrifice.

I, 104, 6 :

mântarâm bhujam â rîriso
nah çraddhitam te mahata indriyâya.

« (O Indra), tu n'as pas à attaquer un autre participant ; c'est à toi, (et) pour te donner une grande vigueur, que (notre offrande) a été adressée ».

I, 108, 6 :

tâm satyâm çraddhâm abhy â hi yâtam
athâ somasya pibatam sutasya.

« Accourez (ô Indra et Agni) vers le don réel (c'est-à-dire là présent) ; puis buvez du soma qui coule. » — Le sens de foi est absolument inapplicable ici.

VI, 26, 6 :

tvam çraddhâbhir mandasânah somaih.

« O Indra, toi qu'ont enivré les dons (et) les somas, c'est-à-dire les dons de soma. » — Même observation que ci-dessus.

VII, 32, 14 :

çraddhâ it te maghavan pârye divi

5

« Le don (que tu offres ou qui t'est offert), ô généreux (Indra), est dans le ciel ambiant (?) »

VIII, 1, 31 :

â yad açvân... çraddhayâham rathe ruham.

« Lorsque, au moyen de l'oblation qui est sur le char, je monte les chevaux. »

IX, 113 :

[2]

ritavâkena satyena çraddhayâ tapasâ
suta indrâyendo pari srava.

. . . .

[4]

ritam vadann ritadyumna
satyam vadant satyakarman
çraddhâm vadant soma râjan

. . . .

indrâyendo pari srava.

« Coule pour Indra, ô Soma pressé, par l'effet de la parole réelle (la présente) du sacrifice (le crépitement du feu qui annonce l'offrande), par l'effet du don et de la chaleur (du feu qui porte l'oblation).

« Coule pour Indra, ô Soma, en proclamant le sacrifice, ô toi qui brilles de l'éclat du sacrifice, — en proclamant la réalité (du sacrifice), ô toi dont l'œuvre est réelle ; — en proclamant le don, ô roi Soma ! »

II, 26, 3 :

devânâm yah pitaram âvivâsati
çraddhâmanâ havishâ brahmanas patim.

« Celui qui cherche à contenter avec la libation, d'un cœur porté au don, le père des dieux, Brahmanaspati. »

X, 113, 9 :

indro dhunim ca cumurim ca dambhayan
chraddhâmanasyâ çṛṇute dabhîtaye.

« Indra détruisant Dhuni et Cumuri prête l'oreille pour la destruction, par l'effet du désir qu'on a de lui offrir des dons. » — C'est-à-dire, quand le sacrificateur promet à Indra une oblation qu'il est désireux de lui offrir, il excite son zèle à détruire les démons.

X, 125, 4 :

çrudhi çruta çraddhivam te vadâmi.

La prière personnifiée a la parole :

« Écoute, ô toi qui es écouté (Agni, dont on entend les crépitements), je t'annonce un don (m. à m. : « quelque chose qui est de la nature du don. »)

VII, 6, 3 :

panînr açraddhân avṛdhân ayajñân.

«... Les Paṇis qui n'ont pas de dons, pas de (libations) faisant croître (les dieux), pas de sacrifices. »

L'hymne X, 151, est adressé, nous dit-on (Grassmann, Ludwig, etc.), à la Foi personnifiée. Non seulement aucun détail ne correspond à cette hypothèse, mais le plus souvent on n'arrive par là qu'à des non-sens ou à des contradictions. En revanche, si l'on restitue à *çraddhâ* son vrai sens d'oblation, l'hymne en son entier devient d'une clarté parfaite et répond à l'idée, si fréquemment exprimée dans tel ou tel passage isolé, qu'il faut informer les dieux que le sacrifice s'apprête, afin qu'ils viennent y prendre part.

(1)

çraddhayâgniḥ sam idhyate
çraddhayâ hûyate haviḥ,
çraddhâm bhagasya mûrdhani
vacasâ vedayâmasi.

« C'est par le don (la libation) que le feu (du sacrifice) est allumé; c'est par le don que la libation est versée; c'est par la voix qui est dans la tête du bénéficiaire (de la libation, — Agni) que nous annonçons le don. »

La voix dont il est question au deuxième hémistiche est le crépitement du feu du sacrifice qui sort en quelque sorte de la bouche d'Agni. Ce crépitement fait connaître aux dieux que le sacrifice à eux destiné est en voie de s'accomplir. MM. Grassmann et Ludwig traduisent : « Nous célébrons avec notre parole la çraddhâ *sur le sommet du bonheur* », — ce qui est absolument incompréhensible et suffit pour dénoncer une erreur latente.

(2)

priyam çraddhe dadataḥ
priyam çraddhe didâsataḥ,
priyam bhojeṣu yajvasv
idam ma uditam kṛdhi.

« O don, rends proclamée (fais connaître) cette chose agréable qui vient du donateur, cette chose agréable qui vient de celui qui a le désir de donner, cette chose agréable venant de moi qui se trouve (consiste) dans les libéralités[1] du sacrifice. »

(3)

yathâ devâ asureṣu
çraddhâm ugreṣu cakrire
evam bhojeṣu yajvasv
asmâkam uditam kṛdhi.

« De même que les dieux ont proclamé le don chez les ardents Asuras, de même rends proclamé notre (don) qui se trouve dans les libéralités du sacrifice. »

Les dieux qui proclament le don sont ceux du sacrifice, à savoir Agni et Soma, alors que les Asuras auxquels il est annoncé

1) Littéralement : les (choses) qui donnent.

sont les dieux appelés à y participer[1]. Il faut évidemment sous-entendre *uditâm* avec *cakrire* au premier hémistiche et un synonyme de *çraddhâ* avec *uditam*, au second.

[4]

çraddhâm devâ yajamânâ
vâyugopâ upâsate
çraddhâm hrdayyayâkûtyâ
çraddhayâ vindate vasu.

« Les dieux qui offrent le sacrifice entourent le don sous la garde du vent. Au moyen d'une attention qui vient du cœur on obtient le don, au moyen du don, on obtient le bien (matériel, la nourriture). »

Les dieux sacrificateurs sont Agni et Soma; Vâyu ou le vent les protège en favorisant le développement de la flamme; ce sont eux qui entourent ou enveloppent l'oblation. Celle-ci de son côté est trouvée ou obtenue par les dieux à qui le sacrifice est offert quand ils sont attentifs à l'appel qu'on leur adresse et désireux de l'offrande qui les enrichit.

[5]

çraddhâm prâtar havâmahe
çraddhâm madhyamdinam pari
çraddhâm sûryasya nimruci
çraddhe çrad dhâpayeha nah.

« Nous proclamons le don le matin; nous le proclamons au milieu du jour; nous le proclamons au coucher du soleil. O don, fais parvenir (aux dieux) l'envoi (que nous leur faisons) d'ici. »

A ces preuves tout à fait concluantes que fournissent les textes[2] s'en ajoute une qui résulte de l'emploi constant du dérivé

1) Ceci n'est qu'une hypothèse; le sens du premier hémistiche reste conjectural.

2) Dans l'*Atharva-Véda* le mot *çraddhâ* est employé avec le même sens que

(ou de la variante) *çrâddha* dans le sens liturgique et technique de libation faite aux mânes, cérémonie qui accompagnait un repas auquel les brâhmanes étaient invités. Ce mot a conservé ainsi l'acception védique du primitif et donne une base des plus solides à tout ce qui peut rester d'hypothétique dans l'interprétation générale qui précède[1].

La foi aux dieux, comme l'athéisme qui en est la contre-partie, sont des modes de l'idée religieuse qui étaient inconnus encore aux sacrificateurs de l'époque védique : telle sera ma conclusion.

On aura d'autant moins de peine, je le pense, à l'accepter, qu'il semble difficile d'imaginer comment on aurait été tenté tantôt de nier des dieux qu'on avait sous la main, pour ainsi dire, et tantôt d'affirmer leur existence que nul ne pouvait raisonnablement contester[2].

Paul Regnaud.

dans le *Rig* (voir IV, 26, 7; IX, 5, 11; X, 2, 10; X, 6, 4; XI, 7, 9; XIX, 64, 1. Cf. l'emploi de *çraddhâdhâna*, IV, 10, 7; VI, 122, 5; IX, 3, 7; XII, 3, 7). Le passage suivant (V, 7, 5) est particulièrement probant.

yam yâcâmy aham vâcâ
sarasvatyâ manoyujâ
çraddhâ tam adya vindatu
dattâ somena babhruṇâ.

« Celui que je prie (Agni) d'une voix accompagnée de la libation et à laquelle le cœur se joint, que l'oblation donnée par le rouge soma le trouve aujourd'hui. »

1) Avec le faux sens de *çraddhâ*, « foi », disparaît l'étymologie, très ingénieuse pourtant, proposée autrefois par M. J. Darmesteter (*Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, I, 52 et suiv.). D'après ce savant, le terme initial *çrad* de ce mot composé correspondrait au thème *cord* du latin, *cor* « cœur ». La *çraddhâ* aurait ainsi été le fait de « mettre son cœur en quelqu'un ou en quelque chose », d'où *croire*. Après tout ce qui vient d'être dit, je n'ai pas besoin d'insister sur les raisons qui rendent cette étymologie impossible au point de vue significatif.

2) Étant donné surtout qu'Indra n'est qu'un *alter ego* d'Agni, comme Bergaigne l'a pressenti et comme j'espère le démontrer plus tard.

M. FRAZER ET LA DIANE DE NEMI

J. G. Frazer. — *The Golden Bough; a study of comparative religion*. 1890. Londres, Macmillan, in-8°. 2 vol. xii-409 et 407 pages.

I

M. Frazer, qui est déjà connu de tous ceux qui s'occupent de mythologie comparée par le livre qu'il a fait paraître sur le totémisme, prépare depuis plusieurs années un ouvrage d'ensemble sur les religions primitives. Au cours de ses recherches, il a eu l'occasion de s'occuper du culte de *Diana nemorensis* à Aricia et des règles très particulières auxquelles était soumis son prêtre, le *Rex nemorensis*. Il a trouvé dans certaines coutumes des paysans des divers pays d'Europe, dans les croyances et les rites des sauvages actuels, des traits qui lui ont semblé permettre de donner de ces règles encore inexpliquées une interprétation satisfaisante. Il a accumulé les faits qui lui paraissaient pouvoir servir d'appui à sa théorie; et il les a réunis en si grand nombre que ce chapitre détaché de son livre est devenu un ouvrage en deux volumes, un répertoire très riche de documents relatifs à la mythologie comparée et aux rites traditionnels, encore pratiqués par les paysans. Les faits sont reliés entre eux par un lien qui paraît parfois très artificiel. Il semble que l'on ait affaire à deux livres distincts : un court mémoire sur la question spéciale que M. Frazer a voulu traiter et un ample recueil de traditions et de rites; mais ces deux livres, bien qu'ils ne se mêlent point, ne sont pas cependant séparés; on passe sans cesse de l'un à l'autre. Comme le recueil est beaucoup plus long que le mé-

moire, il arrive parfois que l'on perde le mémoire de vue et il est tel chapitre, celui, par exemple, qui est consacré aux divinités du blé ou celui qui traite de la séquestration des filles au moment de la puberté, dont, pendant un instant, on ne saisit pas nettement le lien avec le culte de Diane. Non pas que ce lien n'existe, mais la chaîne des raisonnements a tant de chaînons et M. Frazer a interposé tant de faits, de remarques, de digressions entre chacun des termes de sa démonstration, qu'on a parfois l'impression qu'il a oublié lui-même et le but de son livre et ce qu'il voulait démontrer. Il ne faut pas au reste se plaindre que M. Frazer n'ait pas adopté un système de composition plus serré. Son livre sans doute est un livre mal fait, difficile à lire, les chapitres sont trop longs et mal ordonnés; la richesse même du livre en documents et en idées, rend son ordonnance confuse et son plan difficile à dégager. La multiplicité des points de vue, les remarques incidentes qui se croisent et s'entre-croisent sans cesse, l'extrême longueur des citations (quelques-unes d'entre elles ont plus de trois pages), tout cela fait de la lecture de ce livre un véritable travail, et parfois même, un travail pénible. M. Frazer a voulu enfermer trop de faits et d'idées dans un cadre qui était décidément trop étroit pour les contenir; mais s'il n'avait conservé de son livre que ce qui se rapporte directement à son sujet véritable, il en aurait laissé la meilleure partie dans ses cartons. C'est par ses digressions, par ses dissertations sur des questions qui ne se rattachent qu'indirectement à l'objet principal de son livre que M. Frazer aura rendu à tous les mythologues de très réels services. Il nous semble, cependant, qu'un recueil d'essais distincts aurait été plus commode à consulter et aurait été, par conséquent, d'une plus grande utilité aux travailleurs. Voici quels auraient pu être les titres de quelques-uns de ces essais :

L'homme primitif et sa conception du surnaturel (I, 7-30).

Les dieux humains (I, 30-56).

Le tabou (I, 109-121, 149-213; II, 223-244).

Le culte des arbres (I, 56-98, 244-296).

La nature de l'esprit ou de l'âme (I, 121-149).

L'âme extérieure (II, 296-350).

La forme animale de l'esprit du blé (II, 1-67).

Le transfert et l'expulsion des maladies et des péchés (II, 148-218).

Les meurtres rituels des dieux (I, 213-409; II, 67-148).

Le caractère du livre obligerait presque à en faire une double analyse, si l'on voulait donner une idée exacte de son contenu. Il faudrait d'une part exposer nettement la solution du problème spécial que M. Frazer s'est donné pour tâche de résoudre, et indiquer d'autre part quels renseignements le lecteur peut rencontrer dans cet ouvrage sur les diverses questions que j'énumérais tout à l'heure. Mais nous préférons suivre pas à pas l'enchaînement des idées de M. Frazer pour essayer de comprendre comment l'explication qu'il propose s'est graduellement formée dans son esprit, et reproduire exactement s'il se peut la physionomie du livre.

II

Suivant une tradition, le culte de Diane à Nemi aurait été institué par Oreste, qui après le meurtre de Thoas, roi de la Chersonèse Taurique, s'était enfui avec sa sœur en Italie, emportant avec lui l'idole de la Diane Taurique.

Les écrivains de l'antiquité rapportent, on le sait, que Diane recevait en Tauride un culte sanglant. Les étrangers qui abordaient dans le pays étaient sacrifiés sur son autel. Les rites avaient, en Italie, une forme plus douce; dans le sanctuaire de Nemi poussait un arbre dont il était interdit de briser aucune branche; seul un esclave fugitif avait le droit de cueillir, s'il le pouvait, un de ses rameaux; s'il y parvenait, il pouvait alors combattre contre le prêtre en combat singulier et s'il le tuait il lui succédait dans ses fonctions sacerdotales et prenait comme lui le titre de roi du bois (*rex nemorensis*). La tradition faisait de cette branche d'arbre, le rameau d'or, que sur l'ordre de la Sibylle, Ænée avait cueilli avant de tenter son périlleux voyage aux enfers. La fuite de l'esclave représentait, disait-on, la fuite d'Oreste; son combat avec le prêtre était un ressouvenir des sacrifices humains offerts à la Diane

Taurique. Cette règle étrange de succession a été en vigueur au moins jusqu'au temps de Caligula.

La Diane de Nemi était spécialement adorée par les femmes qui venaient demander à la déesse un heureux accouchement ou des enfants. Le feu semble avoir joué un rôle très important dans son culte. Lors de sa *fête* annuelle, qui était célébrée au moment le plus chaud de l'année, le bois sacré était illuminé par une multitude de torches. Les femmes dont les prières avaient été exaucées apportaient en offrande à la déesse des torches allumées; enfin la Diane d'Aricia portait aussi le nom de Vesta, ce qui établit presque avec certitude qu'on entretenait un feu sacré dans son sanctuaire.

A côté de Diane, deux autres divinités occupaient ce sanctuaire champêtre : Égérie, une nymphe des eaux, et Virbius; une légende identifiait Virbius avec Hippolyte. L'entrée du bois et du sanctuaire était interdite aux chevaux, parce que c'était par des chevaux qu'avait été tué Hippolyte. Il était défendu de toucher à l'image de Virbius qui avait été, d'après la tradition, le premier *rex nemorensis*; son culte était confié à un prêtre spécial, le *Flamen virbialis*. Tels sont les renseignements que fournissent sur le culte de la Diane d'Aricia les écrivains et les monuments de l'antiquité.

Deux faits ressortent clairement au milieu de toutes ces traditions et de toutes ces légendes. Le premier c'est que le prêtre de Diane ne pouvait être remplacé que par l'homme qui l'avait tué; le second c'est qu'avant de tuer son prédécesseur le futur prêtre était obligé de cueillir le rameau d'or. Les légendes que nous ont conservées les écrivains latins ne contiennent de ces deux règles aucune explication satisfaisante; M. Frazer a pensé que la méthode comparative lui fournirait une solution du problème. Voici celle à laquelle il s'est arrêté : Le prêtre de Nemi incarnait en lui l'esprit du bois et d'une manière générale l'esprit de la végétation; aussi, suivant qu'il se portait bien ou mal, les bois, les fleurs et les champs seraient-ils florissants ou flétris, et s'il venait à mourir de maladie ou de vieillesse tout le monde des plantes mourrait-il en même temps. Il était donc néces-

saire que ce prêtre des bois, ce dieu des forêts, incarné en un homme, fût mis à mort pendant qu'il était encore dans la pleine fleur de sa divine humanité, de telle sorte que sa vie sacrée, transmise dans toute sa force à son successeur, pût renaître jeune et puissante. La vie du dieu en ces incarnations successives était la source jamais épuisée d'où découlait sans fin la vie toujours nouvelle des champs et des forêts. Ce dieu des bois s'incarnait à la fois dans la personne du prêtre et dans l'arbre sur lequel poussait le rameau d'or. D'après M. Frazer, cet arbre était un chêne et le rameau d'or, c'est le gui qui pousse sur le tronc du chêne. Le *rex nemorensis* doit donc avoir été une personnification de l'esprit du chêne : pour le tuer il fallait briser le rameau d'or. C'est dans le gui en effet que réside l'âme du chêne, la vie par conséquent de l'homme où cette âme s'est incarnée.

III

Pour pouvoir juger de la valeur de cette solution il est indispensable d'exposer en détail toute la suite des raisonnements qui y ont amené M. Frazer. Le prêtre de Diane portait le titre de roi (*rex nemorensis*). Il n'était pas rare dans la Grèce et l'Italie anciennes de trouver investis de ce titre les hommes chargés de fonctions sacerdotales. En réalité, ce titre était une survivance, un souvenir du temps où les rois étaient en même temps prêtres. Or, il arrive fréquemment que le roi ou le chef et par conséquent le prêtre qui succède au roi dans son titre soit considéré comme doué d'un pouvoir surnaturel, soit regardé, à vrai dire, comme une incarnation vivante de la divinité. C'est le roi qui fait tomber la pluie ou briller le soleil, c'est lui qui fait pousser les récoltes. Tantôt ce roi-dieu est considéré comme la demeure où une divinité a choisi d'habiter, tantôt comme un magicien d'une grande puissance ; tout son être, esprit et corps, est alors en étroite relation avec le monde tout entier, et chacun de ses actes peut, sans qu'il le veuille même expressément, agir sur le cours des saisons ou la pureté du ciel. Ces dieux vivants reçoivent, comme les dieux invisibles, des prières et des sacrifices : parfois ils n'exercent que

les fonctions religieuses, parfois aussi ils gouvernent leur tribu ou leur peuple. Il y avait ainsi aux îles Marquises une classe d'hommes que l'on déifiait de leur vivant; c'étaient eux qui donnaient ou refusaient d'abondantes récoltes; c'étaient eux qui envoyaient aux hommes les maladies et la mort, et pour conjurer leur colère on leur offrait des sacrifices humains.

Il arrive souvent que l'on punisse le roi si, par impuissance ou mauvaise volonté, il ne donne pas à ses sujets le soleil ou la pluie dont ils ont besoin. Chez les Antaymours de Madagascar le roi est tenu pour responsable du temps qu'il fait et de l'état des récoltes. Dans certaines parties de l'Afrique orientale, quand les offrandes et les prières sont restées impuissantes et que le roi n'a pas consenti à faire tomber la pluie, on l'attache avec des cordes et on le traîne à la tombe de ses ancêtres pour qu'il obtienne d'eux la pluie dont on a besoin. Les Burgondes déposaient leur roi si la moisson manquait. La chronique de *Snorro Sturleson* rapporte que le roi de Suède Domalde fut immolé par ses sujets pour mettre fin à une disette.

Nous sommes en droit de nous demander si le *rex nemorensis* n'était point à l'origine un roi qu'une révolution a dépouillé de son pouvoir politique et si l'on ne peut donner à son titre une origine analogue à celle qu'une tradition probable assigne au titre du roi des sacrifices de Rome et de l'archonte roi d'Athènes. Deux raisons s'opposent à ce que l'on accepte cette interprétation; la première, c'est l'endroit même où il habitait, non point une cité, mais un sanctuaire isolé; la seconde c'est son titre de *rex nemorensis*. Ce n'est point un roi au sens habituel du mot, le royaume sur lequel il règne, ce sont les forêts: il existe d'assez nombreux exemples de ces rois divins qui gouvernent telle ou telle partie de la nature, les eaux, les champs ou les bois. Au Cambodge résident au fond des forêts deux souverains mystérieux, le roi du feu et le roi de l'eau. Dans les tribus qui habitent le bassin supérieur du Nil on trouve des rois de la pluie.

Mais l'étude des coutumes qui ont survécu chez les paysans d'Europe nous révélera l'existence de rois plus étroitement apparentés encore aux prêtres de Nemi. Le culte des arbres a joué

un rôle très important dans l'histoire religieuse des Aryens d'Europe. Chez les Celtes, les Germains, les Scandinaves, les Lithuaniens, les Grecs, les Italiotes, les arbres étaient fréquemment adorés comme des dieux; les peuples de l'antiquité, comme les sauvages actuels, croyaient que les arbres avaient des âmes. Les nègres du Congo placent au pied de certains arbres des calebasses pleines de vin de palme pour que les arbres puissent boire quand ils ont soif. Dans l'Inde on célèbre fréquemment des mariages entre deux arbres. Aux Moluques, quand les girofliers sont en fleurs, on les traite comme des femmes enceintes, il est interdit de faire du bruit dans leur voisinage, on ne doit pas s'approcher d'eux en portant du feu ou de la lumière, ni rester devant eux la tête couverte. Tantôt l'arbre est considéré comme le corps d'un esprit, tantôt simplement comme sa demeure; quand on abat un arbre dans les îles Pelew, on commence par supplier l'esprit de l'arbre de l'abandonner et de choisir un autre arbre pour y habiter. Les Padams de l'Assam croient que quand un enfant est perdu, c'est qu'il a été volé par les esprits des bois; ils se vengent en coupant des arbres jusqu'au moment où ils ont retrouvé l'enfant; les esprits craignent qu'on ne leur laisse pas un arbre pour y demeurer et ils rendent l'enfant.

Lorsque l'arbre en arrive à n'être plus considéré comme le corps, mais seulement comme la demeure d'un esprit, on en vient bientôt à ne plus attacher cet esprit à un arbre particulier. L'âme de l'arbre se transforme peu à peu en dieu de la forêt et ce dieu ne tarde pas à revêtir une forme humaine; mais les pouvoirs qu'il exerçait sous sa forme première, il continue à les exercer comme dieu des arbres. Sous forme d'arbre ou sous forme humaine, ces divinités font tomber la pluie, briller le soleil, multiplier les troupeaux, ce sont elles qui rendent les femmes fécondes. C'est ainsi qu'il convient d'interpréter les coutumes champêtres du mois de mai que l'on rencontre dans presque tous les pays d'Europe; très souvent une personne vêtue de feuillage représente l'esprit de la végétation comme le mai qu'au printemps on porte de maison en maison. On donne fréquemment le titre de roi ou de reine au personnage qui joue ainsi le rôle de l'esprit vivifiant des plantes;

c'est ainsi qu'il y a des rois et des reines de mai, des rois de la Pentecôte. Dans l'antiquité classique nous trouvons de nombreux exemples de cérémonies analogues; à Platées, à Athènes, nous trouvons des fêtes qui ressemblent exactement à celles que célèbrent au printemps les paysans d'Angleterre ou d'Allemagne. Or, les attributs de Diane, la déesse des bois d'Aricia, sont ceux d'une divinité sylvestre, ses sanctuaires sont placés dans les bois, elle est souvent associée dans les inscriptions avec le dieu des forêts Silvanus; comme les esprits des arbres, elle assiste les femmes pendant l'accouchement; elle est la protectrice des animaux sauvages, comme en Finlande, le dieu des bois, Tapio; comme d'autres esprits des bois, elle semble aussi protéger le bétail. Le culte qui se célébrait dans le bois de Nemi était donc essentiellement le culte de l'esprit d'un arbre ou d'une divinité des bois.

Mais l'examen des coutumes champêtres d'Europe démontre que l'esprit d'un arbre est fréquemment représenté par une personne vivante qui est regardée comme une incarnation de l'esprit et qui est douée des mêmes pouvoirs que lui; cette conception d'un Dieu incarné en un homme vivant est au reste commune chez les peuples peu civilisés, comme on l'a déjà montré. De plus, l'être vivant qui incarne l'esprit sylvestre porte souvent le nom de roi. Le *rex nemorensis* peut donc, semble-t-il, être considéré comme une incarnation d'un esprit sylvestre analogue au roi de mai. Puisque ce prêtre-roi ne pouvait être tué que par celui qui avait cueilli le rameau d'or, c'est que sa vie était à l'abri de tout danger aussi longtemps que l'arbre restait intact. Il semble donc que sa vie fût liée à celle de l'arbre; le dieu aurait donc été représenté à la fois par le *rex nemorensis* et par l'arbre où poussait le rameau d'or; cette double incarnation n'est pas rare.

La nature est souvent regardée à la fois comme dépendante de ces dieux-rois et indépendante de leur volonté; tous leurs actes portent sur le département particulier du monde qui leur est confié. Aussi sont-ils fréquemment soumis à des règles minutieuses, à des tabous compliqués. Le prêtre-roi Kukulu vit seul dans un bois à Shark-Point dans la Basse-Guinée, il ne peut toucher une femme ni quitter sa maison; il ne peut se lever de

sa chaise où il reste même pour dormir, car s'il se couchait sur le sol, aucun vent ne se lèverait plus et toute navigation serait arrêtée. Le *chitomé* du Congo, le *mikado* du Japon, le grand pontife des Zapotecs étaient soumis à des interdictions multiples. Lorsque tout l'ordre de la nature et l'existence même du monde sont liés à la vie d'un roi, il est clair qu'il doit être regardé par ses sujets comme la source à la fois de bénédictions sans nombre et d'infinis dangers. Toutes les précautions sont prises pour préserver sa vie et l'empêcher d'accomplir aucun acte qui puisse mettre en péril son peuple ; s'il s'acquitte mal de son office, si, loin d'être un bienfaiteur surnaturel, il devient un danger, sa vie est en péril. Adoré aujourd'hui comme un dieu, il court risque d'être exécuté demain comme un criminel. Dans le pays de Loango, plus un roi est puissant, plus nombreux sont les tabous qu'il est contraint d'observer. Toutes ses actions sont réglées d'avance, sa manière de marcher et de se tenir debout, de manger et de boire, de dormir et de s'éveiller. Les règles auxquelles était soumis le *flamen dialis* fournissent un exemple frappant des tabous qui peuvent être imposés aux prêtres. Le culte de Virbius à Nemi était confié à un flamine qui peut bien avoir été le *rex nemorensis* lui-même ; il était vraisemblablement soumis aux mêmes obligations que le *flamen dialis*. Le *flamen dialis* (Aulu-Gelle, X, 15) ne pouvait pas monter à cheval ni même toucher un cheval, ni voir une armée sous les armes, ni porter un anneau qui ne fût pas brisé, ni avoir un nœud en aucune partie de ses vêtements. On ne pouvait prendre du feu à sa maison pour aucun usage domestique ; il ne pouvait toucher ni farine ni pain levé, il ne pouvait ni toucher ni nommer les chiens, les boucs, la viande crue, les haricots ni les lierres ; il ne pouvait pas passer sous une treille ; les pieds de son lit devaient être frottés avec de la boue ; ses cheveux ne pouvaient être coupés que par un homme libre et avec un couteau de bronze. Ses cheveux et ses ongles devaient être enterrés sous un arbre de bon augure ; il ne pouvait ni toucher un cadavre ni entrer dans un endroit où quelqu'un était enterré ; il ne pouvait voir un ouvrage fait un jour férié ; il ne pouvait sortir en plein air la tête nue. Si l'on amenait dans sa

maison un captif les mains liées, il fallait le délier, passer les cordes par un trou fait dans le toit et les jeter dans la rue. Sa femme avait à observer à peu près les mêmes règles; en outre elle ne pouvait monter à la fois plus de trois marches d'escalier, à certaines fêtes elle ne pouvait se peigner, elle ne pouvait porter de chaussures faites avec le cuir d'une bête morte de mort naturelle; si elle entendait le tonnerre elle était « tabouée » jusqu'à ce qu'elle eût offert un sacrifice expiatoire.

Pour bien comprendre la signification de ces règles, il faut savoir quels périls elles sont destinées à conjurer. Les dangers qui menacent les dieux-rois sont les mêmes que ceux auxquels sont exposés les hommes ordinaires, mais comme leurs vies sont très précieuses, les précautions dont on les entoure sont beaucoup plus minutieuses. La cause de la mort est pour les sauvages la fuite de l'esprit hors du corps. Les règles auxquelles ils se conforment, les tabous auxquels ils se soumettent, ont pour but véritable d'ordinaire d'empêcher l'âme de quitter le corps ou de l'obliger à y revenir. Le rôle des tabous royaux est d'une manière générale d'écarter du roi tout ce qui peut être pour lui une occasion de dangers. Le péril contre lequel il faut surtout se tenir en garde, ce sont les magiciens et les sorciers; de là les précautions prises contre les étrangers qui tous sont plus ou moins suspects de sorcellerie. D'après les sauvages, on est toujours exposé à de très graves dangers lorsque l'on mange ou que l'on boit; en ce moment, en effet, l'esprit peut s'échapper par la bouche ou être capturé par quelque magicien; aussi les rois prennent-ils pendant leurs repas d'extraordinaires précautions; quiconque a vu boire ou manger le roi de Loango est puni de mort. Le fils du roi vit une fois son père boire, le roi le fit couper en morceaux. C'est à une conception du même genre que se rattache l'obligation de beaucoup de souverains de ne se montrer en public que voilés; c'est le cas du sultan du Darfour et de celui de Wadaï. Dans certains pays il est même interdit au roi de sortir de son palais; toutes ces précautions sont pour ainsi dire des précautions à double face. Le contact des dieux en effet est dangereux, ils sont les temples pour ainsi dire où habite une sorte de force, de puissance

surnaturelle (ce qu'en Mélanésie on appelle le Mana) qui peut causer la maladie et la mort de ceux qui sont en contact trop direct avec eux. Ceux qui mangeaient dans un plat où avait mangé le mikado étaient atteints aussitôt d'une inflammation de la bouche et de la gorge.

Malgré toutes les précautions dont on l'entoure, il est fatal cependant que le dieu-homme vieillisse, s'affaiblisse et meure. Il n'y a rien là qui puisse étonner ses adorateurs ; les sauvages, comme les peuples de l'antiquité, ne considèrent pas tous les dieux comme immortels ; mais le danger qui résulte de l'affaiblissement du dieu incarné est un danger terrible, puisque la vie de la nature est liée à la sienne. Il semble qu'il n'y ait qu'un moyen d'écarter le péril, c'est de tuer le dieu dès que sa vigueur commence à faiblir, et d'infuser en quelque sorte son esprit dans le corps jeune et fort de son successeur. Les exemples de cette pratique sont très nombreux. Chez les Zoulous, dès qu'un roi prend des rides ou des cheveux gris on le met à mort. Au Congo, si le chitomé tombait malade, l'homme qui devait lui succéder l'étranglait ou l'assommait. On coupait la gorge aux Samorins de Calicut au bout de douze ans de règne ; chez certains peuples le roi ne règne qu'un an et est mis à mort au bout de l'année, mais d'ordinaire ce n'est pas le roi lui-même qui est exécuté, c'est une sorte de souverain fictif en faveur duquel il abdique pour un temps très court, trois jours ou une semaine ; très habituellement l'exécution n'a lieu qu'en effigie. Il n'y a pas de preuves directes que l'esprit du dieu que l'on a tué anime le corps de son successeur et c'est là l'anneau qui manque à cette longue chaîne de démonstrations ; mais cette transmission de l'esprit est infiniment probable ; c'est en effet une conception familière à toutes les religions primitives que le passage d'une âme d'un corps dans un autre.

Le *rex nemorensis* peut être considéré, avons-nous dit, comme l'incarnation d'un esprit sylvestre ; il est doué du pouvoir de faire pousser les récoltes et les fruits. Sa vie devant être très précieuse à ses adorateurs, il était probablement enserré dans un réseau de précautions et d'interdictions dont le but était de le mettre à l'abri de tout danger, mais il fallait qu'avant d'atteindre

la vieillesse il fût tué pour que son esprit pût se transmettre dans toute la plénitude de sa force à son successeur. De là la règle qu'ils le laissaient en fonctions jusqu'au moment où un homme plus vigoureux que lui le tuait et conquérait ainsi le droit de lui succéder ; c'est le cas même du chitomé ; mais il est probable que c'est là un adoucissement de la coutume primitive et qu'à l'origine le *rex nemorensis* était mis à mort au bout d'une période de temps déterminée. C'est ce que permettent presque d'affirmer certaines cérémonies qui ont survécu dans les coutumes des paysans de l'Europe septentrionale. En Bohême, par exemple, le lundi de la Pentecôte, on feint de décapiter le roi en qui s'incarne l'esprit des bois. On retrouve des cérémonies analogues en Saxe, en Thuringe, en Souabe, dans la Basse-Bavière. M. Frazer croit retrouver dans certaines coutumes populaires comme l'enterrement du Carnaval, l'expulsion de la Mort, l'enterrement de Kostrubonko ou de Kostroma, les formes diverses du culte des arbres et de l'immolation des dieux ; le Carnaval, la Mort et les personnages mythiques des pays slaves qui jouent un rôle dans les cérémonies analogues, sont à ses yeux des personnifications de l'esprit de la végétation qui chaque année meurt pour renaître. Les détails qu'il cite semblent donner à cette opinion une grande vraisemblance.

Le culte des arbres peut, peut-être, être regardé comme occupant dans l'histoire des religions une situation intermédiaire entre les cultes des peuples chasseurs et pasteurs qui s'adressent spécialement aux animaux et ceux des populations agricoles qui ont pour objet principal les plantes cultivées, en particulier les céréales et la vigne. Si l'on parvient à montrer que la coutume de tuer le dieu et la croyance en sa résurrection ont existé à la fois chez les peuples pasteurs et chasseurs où le dieu immolé était un animal, et dans les populations agricoles où ce dieu était le blé ou un homme qui incarnait l'âme du blé, l'explication que M. Frazer donne du meurtre du *rex nemorensis* deviendra beaucoup plus probable. Les dieux dont on célébrait la mort et la résurrection, Adonis, Attis, Osiris, Dionysos, Demeter et Persephone, Lityersès, sont pour M. Frazer, sous des

formes diverses, l'âme vivante des arbres, de la vigne ou du blé; pour interpréter exactement les cultes de ces dieux agraires, il convient de les rapprocher des coutumes des paysans d'Europe, relatives à la vendange et à la moisson; partout on retrouve les mêmes cérémonies symboliques: l'immolation magique d'un dieu ou d'un esprit vieilli et la transmission de la puissance qui l'anime à un dieu nouveau, jeune et vigoureux.

La ressemblance est frappante entre les cultes orientaux et grecs et les coutumes agraires de l'Europe du nord. Il semble très vraisemblable que ce dieu qui meurt pour renaître, c'est la végétation; et que la mort et la résurrection du dieu symbolise et favorise à la fois la germination et la floraison des plantes. L'âme du blé est fréquemment conçue sous forme animale: tantôt c'est un loup ou un chien, tantôt un coq, un lièvre, un chat, un bouc, un bœuf, une vache, une jument ou un porc. Déméter et Perséphoné ont été adorées d'abord sous la forme de porcs et comme elles, Adonis, Attis et Osiris. Dionysos a été conçu comme un bouc et comme un taureau; les esprits de la végétation sont fréquemment représentés sous la forme de chevaux.

Lorsque dans une légende on raconte qu'un dieu a eu à souffrir quelque dommage d'un animal, il arrive quelquefois que dans une forme plus ancienne de la légende le dieu et l'animal se confondent; on peut donc conjecturer que les chevaux par lesquels Virbius a été tué, d'après la tradition, ne sont autre chose que des incarnations de Virbius lui-même conçu comme dieu de la végétation. La légende a probablement été inventée pour expliquer que l'entrée du bois sacré était interdite aux chevaux. Tandis que les coutumes restent invariables, les croyances qui servent à les expliquer changent et se transforment. Les hommes continuent à faire ce que leurs pères ont fait avant eux et ils invoquent pour justifier leurs actions des raisons auxquelles leurs pères n'avaient jamais songé. De ce que l'approche du sanctuaire de Virbius était rigoureusement interdite aux chevaux, il ne s'ensuit pas que les chevaux ne fussent point des incarnations du dieu, ou tout au moins des animaux sacrés. Le bouc semble bien avoir été, à une certaine époque, consacré à Athéné, peut-être

même était-il une incarnation de la déesse; on ne sacrifiait pas de boucs à Athéné, et l'entrée de l'Acropole d'Athènes leur était interdite; on en donnait pour raison le mal qu'ils font à l'olivier, l'arbre consacré à la déesse. Mais au témoignage de Varron, on sacrifiait une fois par an en grande cérémonie un bouc à l'Acropole; c'était probablement, non point une victime offerte à la déesse, mais la déesse elle-même sous une autre forme. Il se peut qu'il en fût de même à Aricia et qu'un cheval fût sacrifié annuellement aux divinités du sanctuaire; c'est là une hypothèse vraisemblable si l'on se souvient que le 15 octobre on immolait à Rome un cheval au dieu Mars et que l'objet du sacrifice était d'assurer d'abondantes récoltes. On coupait la tête et la queue du cheval et son sang, préparé par les Vestales, servait à oindre le bétail.

L'esprit du blé incarné dans un animal ou dans un homme est souvent immolé et mangé sacramentellement. Ce n'est naturellement que chez les peuplades sauvages que nous pouvons maintenant trouver des exemples de sacrifices humains, mais dans les soupers de moissons de nos paysans d'Europe, se retrouvent de très frappantes survivances de ces coutumes. Tantôt c'est un animal en qui s'incarne l'âme du blé qui est mangé sacramentellement, tantôt c'est le blé nouveau lui-même, c'est-à-dire le corps même qu'anime cette âme. Chez les Cafres de Natal et du Zululand, personne ne peut toucher aux fruits nouveaux avant une fête qui marque le commencement de l'année. Tout le peuple s'assemble au kraal du roi; on fait bouillir dans de grands pots le blé nouveau, des courges, etc., avec la chair d'un animal immolé en sacrifice et quelques ingrédients magiques; le roi lui-même met un peu de ces aliments dans la bouche de chacun des hommes qui sont présents. Tous ceux qui ont participé au repas sacré sont sanctifiés eux-mêmes et peuvent jouir librement alors de leurs récoltes. Les Aztèques pratiquaient aussi la coutume de manger sacramentellement du pain : ils le considéraient comme le corps d'un dieu. Deux fois par an, en mai et en septembre, on faisait avec de la pâte une image du grand dieu mexicain Huitzilopochtli, on la mettait en pièces, et ses adorateurs la

mangeaient solennellement. La coutume de manger le corps du dieu s'explique aisément si l'on songe que c'est une croyance commune chez les peuples non civilisés qu'en mangeant la chair d'un animal ou d'un homme on peut acquérir les qualités physiques, intellectuelles ou morales qui les caractérisent. Les Indiens Zapaco ne mangent, à moins d'être pressés par la faim, que la chair des animaux légers au vol ou à la course. Les Mirs de l'Inde septentrionale mangent la chair des tigres pour devenir forts et courageux. Lorsqu'un enfant apprend difficilement à parler, les Turcs de l'Asie centrale lui donnent à manger les langues de certains oiseaux. Les Kamilaroi d'Australie mangent le cœur et le foie des braves. En Nouvelle-Zélande, les guerriers avalent les yeux des chefs qu'ils ont tués.

De nombreux exemples montrent que, comme les peuples agriculteurs, les peuples chasseurs et pasteurs ont la coutume de tuer leurs dieux; ces dieux sont d'ordinaire des animaux. Ce sont souvent tous les animaux d'une espèce qui sont considérés comme divins. C'est ainsi qu'aux îles Samoa on adore les hiboux, en Californie le grand busard; tous les ans les Acagchemem de Californie tuent un busard en grande cérémonie; ils pensent sans doute que cette pratique infuse une vie nouvelle aux survivants. Le sacrifice de la tortue chez les Zuni, le sacrifice de l'ours chez les Aïnos, offrent des exemples frappants d'animaux divins sacrifiés par leurs adorateurs. L'ours est traité comme un dieu et c'est cependant le gibier habituel des Aïnos; il y a là une contradiction au premier abord, mais il faut se souvenir que, d'une part, les sauvages regardent les animaux comme des êtres égaux à l'homme et quasi divins et que, d'autre part, ils sont obligés de leur faire la chasse pour vivre. Ils épargnent d'ordinaire les animaux qu'ils ne mangent pas, les crocodiles et les tigres par exemple, et ceux même qu'ils sont obligés de tuer pour s'en nourrir, ils ne les tuent pas sans chercher à apaiser leurs esprits par des cérémonies expiatoires, c'est pour cela qu'ils s'abstiennent de briser les os des animaux et de les faire ronger par les chiens. Le culte des animaux peut prendre deux formes distinctes. Dans la forme totémique, l'animal n'est jamais ni tué ni

mangé ; on peut rapprocher de ces cultes ancestraux l'adoration de certains animaux dangereux, tels que le crocodile. Il est une autre forme d'adoration dans laquelle l'animal reçoit un culte précisément parce qu'il est habituellement tué et *mangé*. Ces deux formes de culte peuvent être pratiquées simultanément. Lorsque l'animal sacré est de ceux que l'on épargne d'ordinaire, il est cependant immolé, ainsi que nous l'avons vu, en de rares et solennelles occasions. Dans le cas contraire, chaque fois que l'on abat un animal, c'est un dieu que l'on tue et chacun de ces meurtres est précédé ou accompagné d'excuses et de prières. En outre, il est célébré une cérémonie expiatoire annuelle où un animal choisi est sacrifié avec des marques extraordinaires de dévotion et de respect. Des exemples de ces deux formes du culte des animaux se retrouvent chez les peuples pasteurs ; aussi rencontre-t-on chez eux les deux espèces de sacrifices.

Mais il est encore un aspect de ces coutumes qu'il convient d'examiner : le dieu mourant est quelquefois chargé des malheurs et des fautes du peuple tout entier ; il les emporte avec lui et laisse derrière lui ses adorateurs heureux et justifiés. C'est en effet une conception familière aux sauvages que de croire qu'on peut aisément se décharger sur un autre de ses chagrins et de ses maladies. Un animal et un objet peuvent aussi bien qu'un homme recevoir le fardeau des souffrances et des péchés. Dans quelques-unes des îles Malaises on traite l'épilepsie en frappant le malade au visage avec les feuilles de certains arbres ; on jette alors ces feuilles où l'on croit qu'a passé la maladie. Chez les Battas, quand une femme n'a pas d'enfants, on lâche un engoulevent et l'on prie les dieux auxquels on vient d'offrir un sacrifice de faire que la malédiction tombe sur l'oiseau et s'envole avec lui. On retrouve la trace de croyances analogues dans les recettes médicales populaires. Dans le grand-duché d'Oldenbourg, pour se débarrasser des verrues, on prend une *corde* et on y fait autant de nœuds qu'on a de verrues ; on met alors la *corde* sous une pierre, les gens qui passent sur la pierre prennent les verrues et vous en débarrassent. Pour se guérir de la toux on donne dans le Northamptonshire et le Devonshire, un de ses cheveux à un

chien entre deux tartines de pain beurré; le chien se met à tousser et le malade est guéri.

Il arrive fréquemment que l'on emploie des procédés analogues pour délivrer en une fois toute une tribu ou tout un peuple de ses fautes et de ses souffrances. Les sauvages supposent que par certaines cérémonies on peut se débarrasser des esprits mauvais qui rôdent sans cesse autour des hommes pour leur faire du mal et qui sont la cause de leurs malheurs, de leurs maladies et de leurs péchés; tantôt on expulse directement les esprits, tantôt on les incarne pour ainsi dire en un bouc émissaire qu'on chasse bien loin de la tribu. A Céram, quand une maladie s'est déclarée dans un village, on charge un petit bateau de riz, de tabac, d'œufs, etc; on oblige par des incantations la maladie à s'embarquer sur ce bateau qu'on met à flot et qu'on abandonne aux vents. Dans l'archipel de Babar on met dans la barque un bol qui contient des cendres prises à toutes les cuisines du village et un autre bol dans lequel tous les malades ont craché. C'est souvent un animal qu'on charge ainsi de tous les maux du peuple. Dans les provinces australes de l'Inde, quand le choléra éclate dans un village, chacun se retire dans sa maison après le coucher du soleil. Les prêtres parcourent alors les rues et prennent au toit de chaque maison un brin de paille qu'ils brûlent avec une offrande de riz, de ghi, et de curcuma à un sanctuaire à l'est du village. On chasse des poulets teints en vermillon dans la direction de la fumée et on croit qu'ils emportent avec eux la maladie. Si néanmoins elle sévit encore, on recommence la cérémonie; mais au lieu de poulets on lâche des boucs. Si cette nouvelle purification reste impuissante, on remplace les boucs par des porcs.

Cette expulsion des maux tend à devenir périodique : au Vieux-Calabar, en Guinée, on chasse les démons tous les deux ans; au commencement de la saison sèche, les indigènes des îles Nicobar portent à travers les rues des villages un petit bateau; on chasse les démons des huttes et on les force à s'embarquer sur ce canot qu'on abandonne ensuite aux vents. A un certain jour de l'année, certaines tribus de l'Himalaya occidental enivrent un chien d'alcool et de chanvre, on le promène tout autour du village, puis on

le lâche, on le poursuit et on le tue à coups de pierres et de bâtons. Le village est à l'abri de tout mal pour un an.

Le bouc émissaire peut aussi être un être humain. A Onitsha, sur la Quorra, on sacrifie tous les ans deux hommes qui emportent avec eux tous les péchés du pays; les victimes sont achetées par souscription publique; toutes les personnes qui, pendant l'année qui vient de s'écouler, se sont rendues coupables d'incendies, de vols, d'adultère, de sorcellerie sont obligées de souscrire. Au lieu d'un homme, il arrive qu'on sacrifie un animal-dieu; c'était le cas dans l'ancienne Égypte, c'est le cas encore dans le Malabar. Enfin ce peut être un homme-dieu qui joue le rôle de bouc émissaire. C'est la coutume des Gonds de l'Inde qui adorent Ghansyam-Deo, le protecteur des récoltes. La fête du dieu a lieu au mois de novembre, il descend sur un de ses adorateurs qui, en proie à une sorte de délire, s'enfuit dans la jungle; on croit qu'il y mourrait fou si on l'y abandonnait. On peut supposer que l'idée de charger un dieu mourant des péchés et des maux du peuple résulte de la fusion de deux coutumes primitivement indépendantes; on immolait fréquemment l'homme ou l'animal-dieu pour permettre à l'esprit de s'incarner en un corps plus vigoureux et plus jeune; on immolait ou l'on chassait un animal ou un homme sur lequel on s'était déchargé des maladies et des maux. Les deux sacrifices en vinrent sans doute à se confondre et le dieu mourant remplit ainsi une double fonction.

Les boucs émissaires n'étaient pas inconnus à l'antiquité classique. Chaque année, le 14 mars, on conduisait processionnellement, par les rues de Rome, un homme vêtu de peaux de bêtes, on le frappait avec des verges blanches, puis on le chassait de la ville, on l'appelait *Mamurius veturius*, c'est-à-dire le vieux Mars. Il faut se souvenir qu'originairement Mars n'était pas le dieu de la guerre, mais un dieu de la végétation. La coutume romaine semble donc identique à la coutume slave de l'expulsion de la Mort. Le personnage qu'on expulse est à la fois le représentant, ou si l'on veut l'incarnation d'un dieu sylvestre et une victime expiatoire chargée des fautes du peuple. A Chéronée, en Béotie, il existait une cérémonie qu'on appelait l'expulsion de la faim;

on battait un esclave avec des verges d'*agnus castus* et on le conduisait hors des portes en disant : « Que la faim sorte de la ville et que la richesse et la santé entrent à sa place. » A Athènes, à la fête des Thargélies, on lapidait un homme et une femme ; en Asie Mineure, quand une cité avait à souffrir de la peste, de la famine ou de quelque autre calamité publique, on chargeait un homme de tous les maux dont on voulait délivrer la ville et on le brûlait sur un bûcher fait du bois des arbres des forêts après l'avoir frappé sur les organes génitaux avec des scilles et des branches de figuier sauvage. On sait que les anciens attribuaient à la scille le pouvoir magique d'écarter les mauvaises influences. On observait des coutumes analogues aux Thargélies des moissons. La victime était probablement le représentant du dieu fécondateur de la végétation ; il fallait, avant de l'immoler, stimuler en lui la vie divine qu'il devait transmettre à son successeur et le soustraire aux artifices magiques qui auraient pu l'affaiblir.

La grande objection à l'interprétation donnée par M. Frazer du meurtre rituel du *rex nemorensis*, c'est qu'il n'y a pas dans l'antiquité classique de parallèle exact à cette coutume, mais on peut soutenir avec quelque vraisemblance que les victimes immolées aux Thargélies par les Grecs d'Asie et par les Athéniens étaient, elles aussi, des incarnations d'un dieu ; seulement on avait oublié la double fonction dont elles étaient sans doute chargées à l'origine, et on en était venu à ne plus les considérer que comme des victimes expiatoires. Il ne faut pas trop au reste s'étonner de rencontrer chez un peuple italiote, sans doute encore fort grossier, une forme de culte qui florissait encore au Mexique au moment de la conquête espagnole. Il ne faut pas se dissimuler cependant tout ce qu'il y a de conjectural et de hasardé dans la solution proposée par M. Frazer. En réalité, aucun témoignage ne nous permet d'affirmer que les croyances qu'il met à la base des rites encore inexpliqués du culte de la *Diane nemorensis* sont bien celles sur lesquelles ils étaient fondés. Ce que l'on peut dire, c'est que ces rites sont les rites mêmes auxquels les Italiotes auraient été amenés s'ils avaient eu les manières de penser et de croire que leur attribue M. Frazer et qui sont en fait celles de la

très grande majorité des sauvages actuels. Rien ne prouve que le *rex nemorensis* soit autre chose qu'un prêtre et qu'il faille voir en lui l'incarnation vivante d'un dieu; rien ne prouve, et c'est là un des chaînons du raisonnement, que ce dieu ait été originairement un arbre divin, puis l'âme de l'arbre sous forme humaine, et enfin le dieu protecteur et vivifiant de la forêt. Il faut ne pas se laisser séduire par tous ces faits si ingénieusement rapprochés, par cette érudition si précise et si riche, cette subtilité et cette puissance de raisonnement et d'analyse; M. Frazer n'a apporté d'autres preuves à l'appui de la solution qu'il indique que des analogies; il a pris soin lui-même de nous le dire; aussi reste-t-elle une hypothèse et, peut-on ajouter, une hypothèse indémontrable. Il faut avouer cependant qu'il n'en est aucune qui rende mieux compte des faits et que les postulats sur lesquels elle repose ne sont pas fort difficiles à accepter.

IV

Lorsqu'on a expliqué pourquoi le prêtre de Diane ne pouvait avoir pour successeur que son meurtrier, il reste à expliquer pourquoi on ne pouvait s'attaquer à lui sans avoir cueilli le rameau d'or. L'hypothèse de M. Frazer, on l'a déjà vu, c'est que le rameau d'or, c'est le gui où habite l'âme du dieu qu'il faut tuer. La chaîne de raisons qui l'amène à cette solution est fort longue et assez difficile à suivre; mais lorsqu'on a accepté la première partie de son hypothèse, il n'y a pas d'objections très solides à faire valoir contre la seconde. Les analogies cependant sur lesquelles il s'appuie sont plus lointaines encore et pour bien entendre ses raisonnements il est nécessaire de faire après lui le chemin qu'il a parcouru.

C'est dans le mythe norse de Balder que nous allons trouver les premiers éléments de l'explication que nous cherchons; je rappelle ici les traits essentiels de ce mythe. Balder, le dieu beau et bienfaisant, avait fait des rêves pénibles qui semblaient présager sa mort. Les dieux tinrent conseil et résolurent de le mettre à l'abri de tout danger; la déesse Frigga fit jurer au feu et

à l'eau, au fer, à tous les métaux, aux pierres, à la terre, aux arbres, aux maladies, aux poisons, aux bêtes, aux oiseaux, aux reptiles de ne pas faire de mal à Balder; il était devenu invulnérable et les dieux s'amusaient à le frapper ou à lui lancer des pierres. Mais Loki, le dieu méchant, était irrité de voir ainsi Balder soustrait à la mort qui le menaçait. Il parvint à savoir de Frigga qu'elle avait négligé de faire prêter serment au gui. Loki alla cueillir la jeune plante et décida Hodur l'aveugle à lancer la petite branche contre Balder. Balder tomba mort. Tous les dieux furent saisis de désespoir et on dressa au dieu mort, sur son vaisseau gigantesque, un bûcher funèbre, où prirent place à ses côtés sa femme morte de douleur et son cheval.

Ce mythe appartient probablement à la classe nombreuse des mythes destinés à expliquer l'existence de certains rites. Jamais les détails d'un mythe ne sont aussi précis que lorsqu'ils ne font que reproduire les détails d'une cérémonie familière aux esprits où ce mythe a pris naissance; c'est, au reste, la règle que les cérémonies rituelles engendrent des récits légendaires destinés à rendre intelligibles des pratiques dont on ne comprend plus la signification : il est rare, au contraire, que les rites procèdent des mythes, qu'ils en constituent, pour ainsi dire, une représentation sensible et symbolique. Aussi sommes-nous, dans une certaine mesure, autorisés à affirmer que si on retrouve chez les Scandinaves des rites que l'on puisse rattacher au mythe de Balder, ce sont ces rites mêmes qui lui ont donné naissance. Or, les deux traits principaux de la légende de Balder se retrouvent dans une cérémonie que célébraient annuellement les Celtes et les Scandinaves, probablement aussi les Germains et les Slaves. Cette cérémonie, c'est celle qui a survécu dans les coutumes populaires sous le nom de feux de la Saint-Jean. Ces feux ne sont pas toujours allumés à la Saint-Jean d'été, mais parfois aussi au printemps ou à la fin de l'automne. On brûle fréquemment, dans le brasier, un mannequin de paille qui représente un homme. Il semble bien que, comme Mannhardt l'a soutenu, ces cérémonies soient des cérémonies magiques, destinées à faire luire le soleil. La coutume de faire rouler jusqu'au bas des collines une roue enflammée, au

tourner autour d'une perche un baril plein de goudron embrasé, semble donner à cette interprétation une grande vraisemblance. Une autre raison de l'admettre, c'est que ces feux de joie paraissent exercer sur le temps et la végétation la même influence que les rayons du soleil. En Suède, si la flamme du bûcher s'incline vers le sud, on en conclut que la saison sera chaude, si elle s'incline vers le nord, qu'il fera froid. A l'époque actuelle, ce n'est là, sans aucun doute, qu'un procédé de divination, mais il est certain qu'à l'origine on croyait que la direction de la flamme agissait sur le temps. Dans l'Eifel on croit que si le vent pousse la fumée vers les champs de blé, c'est un présage d'abondantes moissons. Mais il y a tout lieu de penser que c'est là une forme relativement récente de la croyance; on a dû croire d'abord que la flamme et la fumée qui passaient sur les champs fécondaient les épis, comme la chaleur du soleil. La divination est née de la magie; ce qui était à l'origine un charme est devenu un présage.

L'idée que le blé sera abondant dans toute la région d'où l'on peut apercevoir l'éclat des flammes est certainement un reste de la croyance à la puissance fécondante des feux de joie. La coutume de sauter par-dessus le bûcher et de faire passer le bétail dans le feu peut s'expliquer à la fois comme une cérémonie de purification et comme un charme destiné à communiquer aux hommes et aux bêtes une part de la vivante énergie du soleil. Les mannequins que l'on jette dans le feu ressemblent de très près à ces figures de la Mort, faites de paille et de feuillage, qu'on noie ou qu'on brûle au printemps; ils jouent un rôle analogue. On se sert des débris de l'image de la Mort pour féconder les champs, on emploie pour préserver les récoltes des rats et des insectes, les cendres du mannequin, brûlé au feu de la Saint-Jean. Or, le nom de Mort qu'on donne à ces figures symboliques semble bien être un nom défectueux; tous les détails de la cérémonie tendent à démontrer qu'il correspond à une interprétation nouvelle d'un rituel qu'on ne comprenait plus et qu'à l'origine l'être surnaturel auquel s'adressait cette sorte de culte, c'était une âme des plantes, un esprit des bois. Le mercredi des Cendres on fait brûler un homme de paille, la dernière

jeune fille qui s'est mariée doit sauter par-dessus le feu : cette pratique a pour but sans doute de la rendre féconde ; or, on sait que c'est en particulier aux esprits des arbres qu'est attribué ce pouvoir fécondateur. Il faut ajouter qu'on brûle parfois dans les feux de joie des arbres vivants. Si l'on songe que les esprits des arbres sont fréquemment représentés sous forme humaine, il est légitime de supposer que l'arbre et le mannequin sont des manières diverses de représenter l'âme de l'arbre. C'est donc au meurtre rituel d'un dieu que nous aurions à faire ici, rite dont la légende de Balder ne serait que l'expression mythique. Chez les Gaulois, au témoignage des écrivains de l'antiquité, tous les étés on célébrait une grande fête, où l'on brûlait des hommes vivants enfermés dans des mannequins d'osier. Cette cérémonie était un charme destiné à obliger le soleil à briller et les moissons à couvrir la terre, et tout porte à croire que les victimes humaines n'étaient que des incarnations multiples des esprits des arbres, fécondateurs des récoltes.

C'est à cette fête annuelle, semble-t-il, que les druides cueillaient le gui sacré ; le passage souvent cité de Pline (*Hist. nat.*, XVI, p. 247 sqq.) montre que cette cueillette avait lieu au mois de juin. Il est probable qu'on célébrait la fête la nuit de la Saint-Jean ; les plantes cueillies ce jour là ont en effet des propriétés magiques. La fougère, le soir de la Saint-Jean, porte une fleur merveilleuse d'or enflammé ; ceux qui cueillent cette fleur, qui se fane en un instant, peuvent se rendre invisibles, comprendre le langage des bêtes, etc. Il ne faut pas la toucher avec la main, mais étendre sous la fougère un linge blanc où tombe la fleur. C'est, au reste, au témoignage de Grimm, une coutume populaire de cueillir le gui la veille de la Saint-Jean. On retrouve donc, dans les cérémonies des Celtes et, semble-t-il aussi, des Scandinaves, qui ont survécu dans les coutumes champêtres des paysans d'Europe, les deux incidents principaux de la légende de Balder. Balder serait ainsi le nom norse du dieu que l'on brûlait à la fin de l'été, mais ce dieu, nous l'avons vu, c'était l'âme d'un arbre. Balder serait donc, lui aussi, l'esprit de la végétation ; mais l'idée de la végétation est une idée

trop abstraite pour être primitive. La victime représentait probablement à l'origine l'âme d'un arbre sacré, mais l'arbre sacré des Aryens, c'est essentiellement le chêne; pour les Celtes et les Slaves, le chêne était le plus grand des dieux. L'image de Jupiter au Capitole, c'était à l'origine, semble-t-il, un chêne vivant. A Dodone, Zeus habitait le tronc des chênes et l'on entendait sa voix dans les feuilles agitées du vent. Aux cérémonies sacrées, où le feu symbolisait la chaleur fécondante du soleil, le bûcher était fait chez les Celtes, les Slaves et sans doute les Germains, de bois de chêne. Le dieu qu'on brûlait à la fête de l'été, c'était donc le chêne sacré, arbre et homme à la fois.

Le mythe de Balder montre qu'il devait exister un lien étroit entre le gui et l'incarnation humaine de l'âme du chêne qu'on brûlait vivante sur le bûcher. Balder ne pouvait être tué que par le gui; aussi longtemps que le gui demeurait sur le chêne, il était invulnérable. C'est que Balder, c'est la forme humaine du chêne et que la vie du chêne réside dans le gui. L'homme en qui vit l'âme de l'arbre sera immortel, tant que la plante où demeure la vie du dieu qu'il incarne restera vivante. Pour qu'on puisse faire ainsi, de la cueillette rituelle du gui, la préface nécessaire du meurtre sacré du dieu, il faut que l'idée d'une âme, d'une vie extérieure à l'être qu'elle anime et résidant hors de lui ait été une idée familière aux esprits de ceux qui ont créé les cérémonies et les mythes que M. Frazer a étudiés dans son livre. Or, toutes les analogies permettent de le croire. Les sauvages conçoivent en effet la vie comme un objet matériel qu'on peut voir et toucher, qu'on peut briser et mettre en pièces, ou enfermer dans une boîte. La vie d'un homme peut donc résider hors de son corps, et l'animer cependant. Il y a même des circonstances où il est très avantageux pour un homme de pouvoir mettre ainsi son âme en lieu de sûreté; personne ne peut plus le tuer puisque sa vie n'est pas en lui. Un des thèmes les plus habituels des contes populaires, c'est l'histoire d'un géant ou d'un magicien qui est invulnérable et immortel parce qu'il a caché sa vie en quelque endroit mystérieux. Dans un conte breton figure un géant appelé Corps sans âme : son âme est enfermée dans un œuf, l'œuf dans une

colombe, la colombe dans un lièvre, le lièvre dans un loup, et le loup dans un coffre qui est au fond de la mer.

Dans un conte allemand, il est question d'un magicien qui ne peut mourir, parce qu'il n'a pas de cœur dans la poitrine. Très loin du pays où il habite est une terre inconnue et solitaire où s'élève une église fermée de portes de fer. Dans l'église vole un oiseau et c'est dans son corps que vit le cœur du magicien. C'est une croyance répandue que la vie d'un homme réside dans sa chevelure. Les indigènes d'Amboine croient que si on leur coupait les cheveux toute leur force les abandonnerait.

A Bali, on plante un cocotier le jour de la naissance d'un enfant; c'est son arbre de vie; et on retrouve des pratiques analogues dans toutes les îles indiennes. Les Malais croient que l'âme d'un homme peut passer dans un animal sans cesser d'animer le corps où elle était d'abord attachée. Aux îles Banks, beaucoup de gens croient que leur vie réside dans un serpent, un lézard ou une pierre. D'après les Zoulous, chaque homme a son *ihlozi*; c'est une sorte de serpent mystérieux qui veille sur lui, vit avec lui, s'éveille et voyage avec lui, mais toujours caché sous le sol. Celui qui n'a pas d'*ihlozi* meurt aussitôt; aussi si un *ihlozi* est tué, l'homme auquel il appartient est frappé de mort, mais le serpent ressuscite bientôt. Le totem, le *kobong* australien peuvent être considérés comme la demeure où un homme a déposé sa vie.

Beaucoup de rites d'initiation peuvent s'expliquer par cette croyance. Au moment d'entrer dans la classe des guerriers, le jeune homme fait entrer sa vie dans le corps de son totem; il change en quelque sorte d'âme avec lui, et c'est pourquoi ces cérémonies consistent souvent en une mort et une résurrection simulées. Il ne faut donc point trop s'étonner que les Aryens aient eu l'idée de faire du gui le siège de la vie du chêne.

L'hiver, alors que le chêne s'est défeuillé, le gui qui a poussé sur ses branches garde sa verdure; puis il ne touche point au sol, il est placé entre ciel et terre, il est ainsi à l'abri des dangers surnaturels qui peuvent menacer une âme; autant de raisons pour lui assigner le rôle qu'on lui a donné. C'est en effet une concep-

tion très enracinée qui c'est de la terre et du soleil que les périls peuvent venir. Les rois divins, comme le mikado, ne devaient pas toucher le sol du pied ni s'exposer aux rayons du soleil; les jeunes filles, au moment de la puberté, sont dans la plupart des tribus sauvages suspendues comme le gui entre ciel et terre et tenues à l'abri de la lumière du soleil. On sait qu'à ce moment de leur vie, elles sont exposées à mille dangers et sont elles-mêmes une source de périls surnaturels pour tous ceux qui les approchent. Aussi est-il nécessaire de les isoler pour ainsi dire de tout ce qui les entoure.

Virgile n'identifie pas avec le gui le rameau d'or mystérieux, mais il le compare à la plante toujours verte et il le fait pousser sur le tronc d'un chêne. Ses vers étaient sans doute inspirés par la croyance populaire qu'à certaines époques le gui étincelle d'un éclat doré. Dans le pays de Galles on appelle le gui l'arbre d'or pur; la fougère, elle aussi, brille comme l'or ou le feu le soir de la Saint-Jean; si on cueille la fleur mystérieuse elle fait trouver les trésors de la terre; on ne la cueille pas seulement à la Saint-Jean, mais à Noël, c'est-à-dire au solstice d'hiver comme au solstice d'été. C'était sans doute une fleur de feu avant d'être une fleur d'or, une émanation du feu du soleil.

Dans un conte allemand il est question d'un chasseur qui a conquis la fleur de fougère en tirant à midi sur le soleil le jour de la Saint-Jean; trois gouttes de sang sont tombées, il les a recueillies sur un drap blanc : ces gouttes de sang c'étaient des fleurs magiques. Comme la fleur de fougère on cueille le gui à Noël et à la Saint-Jean d'été, comme elle il fait découvrir les trésors, comme elle il est peut-être une émanation du soleil, mais il faut se souvenir que si les Aryens primitifs allumaient des feux de joie l'été, c'était probablement pour entretenir les feux du soleil; ces feux étaient allumés en frottant l'un contre l'autre deux morceaux de bois de chêne. C'était donc dans le chêne que l'on puisait le feu nouveau qu'il fallait fournir au soleil, mais la vie du chêne résidait dans le gui; le gui pouvait donc être considéré comme la source du feu du soleil. On peut ainsi comprendre pourquoi Virbius a été confondu avec le so-

leil : c'est qu'il était l'esprit du chêne au tronc duquel poussait le rameau d'or.

On voit maintenant pourquoi il fallait, avant d'immoler le *rex nemorensis*, cueillir la branche mystérieuse sur le chêne dont il incarnait la vie. Nous n'entreprendrons pas de critiquer en détail l'interprétation de M. Frazer. Disons cependant que si l'on peut identifier très vraisemblablement le gui et le rameau d'or, si c'est après tout une hypothèse acceptable que de placer dans cette touffe de gui l'âme de l'arbre-dieu, c'est en revanche une conjecture appuyée sur de très insuffisantes raisons que de la considérer comme le réservoir où s'alimente le feu du soleil.

V

Tel qu'il est, malgré ses vices de composition, la longueur exagérée des chapitres, les répétitions, l'apparente confusion, l'extrême complexité des points de vue qui en rendent parfois la lecture pénible, le livre de M. Frazer n'en est pas moins une des œuvres les plus intéressantes qui ait paru dans le domaine de la mythologie comparée depuis longtemps. La clarté et la vigueur de la langue rachètent ce que la composition de l'ouvrage a parfois de flottant et d'inachevé. A la suite de Tylor, de Lubbock et de Lang, mais avec une connaissance plus familière peut-être de l'antiquité classique que les premiers, avec plus de rigueur et de précision scientifiques que le troisième, M. Frazer a appliqué à l'étude des mythes et des rites la seule méthode qui puisse conduire à des résultats, la seule qui puisse mettre en lumière autre chose que l'ingéniosité d'un écrivain. Il s'est efforcé de rattacher à la fois les légendes et les rituels à des croyances vivantes, souche commune d'où ils sont sortis. C'est la croyance qu'il faut atteindre : elle seule nous permet de comprendre la cérémonie ou le mythe qu'elle a inspirés. Le premier peut-être après Mannhardt, M. Frazer a compris tout le parti qu'on pouvait tirer pour la mythologie comparée des traditions des paysans d'Europe ; il a compris que, bien mieux encore que les contes, les coutumes, les pratiques rituelles encore aujourd'hui en vigueur pouvaient en

bien des cas nous donner le sens de mythes anciens que nous ne comprenons plus, que c'étaient les rites populaires qui fournissaient l'interprétation des contes eux-mêmes où persistent obscures et mutilées les croyances de ceux qui les premiers ont créé ces récits légendaires.

M. Frazer a subi profondément l'influence de Robertson Smith; les idées que Robertson Smith a exprimées dans l'article « Sacrifice » de l'*Encyclopædia Britannica* et dans son livre vraiment admirable sur « La Religion des Sémites », on les retrouve ici sous une autre forme. L'idée centrale du livre — l'immolation rituelle du dieu — lui est due; M. Frazer le déclare lui-même. M. Frazer n'a du reste négligé aucune source d'informations; il a lancé partout des questionnaires et les réponses qui lui ont été faites comptent parmi les plus utiles contributions au *Journal of the Anthropological Institute*. On peut citer comme un modèle l'enquête de M. Tregear (*Jour. Anth. Inst.*, t. XIX) sur les croyances et les coutumes des Maori. Sur le tabou, aucun ouvrage paru jusqu'à ce jour ne contient autant de renseignements précieux et puisés à des sources aussi diverses; la question des tabous sacerdotaux et royaux est esquissée avec une remarquable netteté, celle de l'isolement des filles à la puberté complètement traitée. La théorie du totémisme formulée par M. Frazer est très neuve et fort différente de la théorie ancestrale communément admise. On pourrait détacher de l'ouvrage les pages qui se rapportent à l'expulsion des maux et aux victimes expiatoires, c'est un recueil excellent de documents bien choisis. M. Frazer a largement puisé aux sources hollandaises trop négligées d'ordinaire; il n'est pas de champ d'observation où un mythologue puisse faire de plus riches moissons que les Indes néerlandaises. M. Frazer a choisi au reste un guide excellent, le professeur Wilken, auquel on doit les monographies les plus utiles qui aient paru sur l'animisme. Mais c'est peut-être pour le folk-loriste et pour l'historien des cultes de l'antiquité classique et de l'antiquité orientale que le *Golden Bough* présente le plus d'intérêt. Avec plus de bonheur peut-être qu'Alf. Maury et A. Lang, M. Frazer a commenté les documents de l'antiquité par les récits des voyageurs modernes en Océanie

ou en Afrique; il a mis à profit avec une habileté remarquable tous les documents qu'on possède maintenant sur les coutumes populaires des pays germaniques et slaves et son livre renferme sur les cérémonies agricoles en Angleterre des renseignements qu'on chercherait vainement dans un autre ouvrage d'ensemble.

Il faudrait que M. Frazer se décidât à refondre son livre, si mal composé, mais si excellent, et qu'il en fît passer toute la substance dans le grand traité de mythologie comparée qu'il prépare; notre souhait bien sincère, c'est qu'il ne tarde pas trop à publier un ouvrage qui sera, sans aucun doute, pour tous ceux qui s'occupent de mythologie comparée, un merveilleux instrument de travail[1].

L. Marillier.

1. Le *Golden Bough* est suivi d'un index fort bien fait, qui est dû à M. A. Rogers, de la Bibliothèque de l'Université (Cambridge).

ABRAHAM KUENEN

La science des religions et l'Université de Leyde ont été durement frappées dans les derniers mois de l'année 1891. Après M. Wilken elles perdent le maître de la critique de l'Ancien Testament, le savant et excellent *Abraham Kuenen*. Le 14 décembre, une foule très nombreuse, comprenant des sommités du monde scientifique hollandais et des représentants de toutes les classes de la population de Leyde, accompagnait à sa dernière demeure, l'homme qu'ils considéraient à juste titre comme une des gloires de la vieille Université et que tout le monde autour de lui estimait et aimait. Kuenen, en effet, jouissait d'une popularité réelle en Hollande, quoique ses travaux eussent blessé les préjugés bibliques d'un grand nombre. Cette popularité lui était également acquise dans les pays anglo-saxons, où la connaissance de l'Ancien Testament est si répandue. Tandis qu'en France nous connaissions davantage Reuss ou même Wellhausen, tandis qu'en Allemagne il partageait l'admiration des amis de la critique historique avec plusieurs maîtres des Universités germaniques, dans les pays de langue anglaise, Kuenen était le représentant par excellence des études bibliques indépendantes de la tradition. Les adversaires mêmes de ses idées, c'est-à-dire la grande majorité des théologiens de langue anglaise, ne laissaient pas d'éprouver pour lui une véritable déférence.

Abraham Kuenen méritait ce respect et cette sympathie. Chez lui le caractère était à la hauteur de la science. Le succès ne l'avait point ébloui, quoique la destinée lui eût été favorable de bonne heure. Né en 1828, destiné tout d'abord à l'exercice de la pharmacie dans l'officine paternelle, il s'était porté vers les études

théologiques en vertu d'une vocation irrésistible et, dès ses années d'études, s'était distingué parmi ses condisciples par la maturité de son esprit. A l'âge de vingt-cinq ans, il était nommé professeur à l'Université de Leyde, ce qui lui procura l'immense avantage de pouvoir se consacrer sans partage à l'étude, sans être obligé de distraire les meilleures heures de la journée pour suffire aux exigences de la vie pratique. Il fut professeur universitaire dans toute l'acception du terme, clair, assidu, toujours sur la brèche, s'intéressant aux étudiants et les suivant dans leur carrière ultérieure. Il jouissait ainsi d'une grande autorité dans les cercles théologiques et spécialement auprès des ministres réformés qui se rattachent à la tendance dite moderne ou libérale. L'Académie des sciences de Hollande l'avait admis, dès l'âge de trente ans, au nombre de ses membres. A la fin de sa vie, il était le président de la section des Lettres.

Ce n'est pas ici le lieu de dire tout ce que Kuenen a été dans l'Église réformée des Pays-Bas; mais nous accomplissons un pieux devoir en lui adressant l'hommage de notre admiration et de notre reconnaissance pour l'œuvre magistrale qu'il a accomplie comme historien d'Israël et comme interprète de l'Ancien Testament. Une partie des conclusions auxquelles il s'est arrêté pourront être revisées; lui-même n'a-t-il pas modifié au cours de ses études les résultats qu'il avait annoncés d'abord? Mais le gros œuvre de la construction qu'il a établie semble assez solide pour défier les attaques et constituera, comme jadis et à un étage inférieur de ces études, les travaux de Richard Simon, la plateforme sur laquelle se fonderont les études ultérieures. C'est que le professeur Kuenen était le modèle du savant consciencieux, hardi dans la conception, mais d'une prudence extrême dans l'élaboration des détails, réservé dans les affirmations, armé d'une patience infatigable, connaissant à fond les moindres recoins du domaine qu'il s'était réservé et ne faisant pas grâce à ses lecteurs de la moindre parcelle de l'enquête à laquelle il s'était livré. Il en résulte une certaine fatigue pour ceux qui veulent le suivre jusqu'au bout; aussi la plupart de ceux qui ont combattu ses travaux ne semblent-ils pas avoir eu le courage de s'imposer un

pareil effort. Mais cette richesse de démonstration lui permet justement de compter sur l'avenir pour la ratification de ses jugements.

Outre un grand nombre d'articles publiés dans des revues périodiques, notamment dans l'excellente revue, la *Theologisch Tijdschrift*, Kuenen a écrit les ouvrages fondamentaux que voici : *De Godsdienst van Israel tot den ondergang van den Joodschen Staat* (2 vol. in-8, Haarlem, Kruseman, 1869-1870, publié en traduction anglaise : *The Religion of Israel* etc., Londres, Williams et Norgate ; 3 vol. in-8) ; *De profeten en de profetie onder Israel, historisch-dogmatische studie* (Leyde, Engels, 1875, 2 vol. in-8) ; *Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst* (Hibbert, Lectures de 1882 ; publié aussi en anglais chez Williams et Norgate) ; enfin et surtout le *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de Boeken des Ouden Verbonds* (Leyde, Engels, 3 vol. in-8 de 1861 à 1865), dont une seconde édition notablement remaniée et augmentée est en cours de publication depuis 1885, mais reste malheureusement inachevée. La première partie du premier volume de cette nouvelle édition a été analysée dans cette Revue par M. *A. Carrière* (t. XIII, p. 206 et suiv.). Nous renvoyons nos lecteurs à cette analyse fort complète pour la connaissance des principes essentiels de l'histoire littéraire de l'*Hexateuque* telle que la reconstitue M. Kuenen. Dans la seconde édition du premier volume, il s'est notablement rapproché de la théorie présentée chez nous par Reuss et en Allemagne par Wellhausen. Le second volume, consacré aux livres des prophètes, a subi un remaniement beaucoup moins étendu (voir l'article de M. *Albert Réville*, t. XXII, p. 228 et suiv.). Le troisième volume n'a pas encore paru en seconde édition.

Nos lecteurs n'auront pas perdu le souvenir des articles publiés lui-même par M. Kuenen sur l'*Œuvre d'Esdras* (t. XIII, p. 334 et suiv.) et sur *La réforme des études bibliques selon M. Maurice Vernes* (t. XX, p. 1 et suiv). L'honorable professeur y prenait la défense de sa conception de l'histoire littéraire d'Israël contre les attaques de MM. Halévy et Vernes. Il était, en effet, particulièrement sensible aux critiques, émanant de collègues qui ne

s'inspiraient pas de préjugés traditionnels, mais qui se plaçaient au point de vue de la critique indépendante pour combattre ses conclusions. La force de l'argumentation de Kuenen éclate dans ces articles pour ceux de nos lecteurs qui ne peuvent pas l'apprécier dans ses œuvres en langue étrangère.

Il a été enlevé dans la plénitude de son talent, à un âge où il aurait pu rendre encore de nombreux services. Mais la tâche capitale de sa vie est accomplie et lui assure une place honorable dans l'histoire scientifique de notre siècle. Il restera comme l'un des représentants les plus remarquables de cette critique historique qui a renouvelé l'histoire générale et, d'une façon particulièrement féconde, l'histoire religieuse de l'humanité. Ce grand critique n'a pas été seulement un destructeur de préjugés et d'erreurs. A la place des traditions erronées qu'il repoussait, il a mis une histoire renouvelée, reposant sur l'observation précise des faits, sans autre souci que de trouver la vérité. Kuenen était un homme profondément religieux, sincèrement chrétien, un homme de foi morale dans toute la force du mot. Il était en communion d'esprit avec ces grands prophètes d'Israël dont il a ressuscité la figure réelle et vivante et avec le plus grand de ces prophètes, Jésus de Nazareth. C'est même là ce qui lui a permis de les comprendre si bien. Les savants qui appliquent à la Bible les principes de la seule méthode qui soit scientifique, la méthode dite critique, passent si souvent aux yeux des juges superficiels pour des ennemis de toute religion et pour d'abominables destructeurs de l'ordre moral, qu'il importe de signaler la vie profondément religieuse et la haute valeur morale de celui qui, de l'aveu de tous, a été un des maîtres de la critique biblique. Il a été du petit nombre de ceux qui fécondent la religion par la science et qui sanctifient leur science par leur vie.

Jean Réville.

REVUE DES LIVRES

P. von Bradke. — **Ueber Methode und Ergebnisse der arischen (indogermanischen) Alterthumswissenschaft.** — Giessen, Ricker, 1890. — 1 vol. in-8° de xvii-350 pages.

On connaît le bel ouvrage de Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, qui a paru en 1883. Cet ingénieux essai de reconstitution de l'époque primitive de notre race n'a pas été naturellement admis d'un bout à l'autre. Si l'auteur a rendu un grand service à la science en condensant en un bon livre bien écrit tous les travaux antérieurs qui touchaient à son sujet, il va de soi que dans une reconstitution où l'hypothèse doit jouer le principal rôle, des centaines de détails restent toujours discutables. M. von Bradke est un de ceux qui y ont trouvé le plus à redire et il a réuni toutes ses objections en un ouvrage dont nous venons de donner le titre et où, suivant page par page son adversaire, il discute d'un ton très aigre, pour ne pas dire plus, mais toutefois avec des arguments pleins d'intérêt, certaines de ses conclusions, notamment en ce qui concerne l'habitat primitif des *Aryens* et leur état de civilisation matérielle. Donner maintenant notre avis sur le procès nous paraît presque impossible. D'abord le volume de M. von B. n'est pas un livre, ce n'est qu'une collection de fiches, contenant des faits intéressants, des remarques ingénieuses et des observations subtiles; sa lecture est excessivement fatigante et on ne peut le résumer. Ensuite, ce procès qu'il serait trop long d'exposer dans un simple compte rendu, se compose de multiples détails où, tantôt c'est l'un, tantôt c'est l'autre qui a raison, et à ce point de vue on ne peut faire trop de cas de l'ouvrage de M. von B. Tout savant qui possède et utilise le livre de M. Sch. devra le mettre à côté dans sa bibliothèque comme un long compte rendu critique toujours utile à consulter, ce qu'une table bien faite permet d'ailleurs très aisément. Il est toutefois regrettable que les deux savants n'aient été en relations plus directes. Au moment même où sortait de presse la critique de M. von B., M. S. publiait une seconde édition de son livre [1], complètement remaniée et précisément sur plusieurs des points contestés. Les deux ouvrages ne se correspondent donc plus tout à fait et

1) O. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*. — *Zweite Auflage*. — Jena, Costenoble, 1890. — Un volume in-8° de x-682 pages.

ceux qui voudront les utiliser feront bien de lire attentivement le long compte rendu que M. von H. a donné de la seconde édition du livre de M. S. dans les *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 15 novembre 1890, n° 23. C'est un complément indispensable pour remettre les choses au point.

E. M[illegible].

W. Liebenam. — Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens. — *Drei Untersuchungen.* — In-8, Leipzig, Teubner, 1890, p. [illegible]-334.

C'est presque un ouvrage d'actualité que vient d'écrire M. Liebenam. Par ce temps de syndicats, une étude sur les associations romaines, leur histoire et leur organisation, a quelque chance d'être accueillie avec faveur. L'auteur y a-t-il pensé ? Je l'ignore. Mais c'est une bonne fortune pour un historien de traiter un sujet qui réponde à des préoccupations actuelles. Il peut espérer que son livre ne restera pas confiné dans le petit monde des érudits. Je souhaite qu'il en advienne ainsi pour M. Liebenam. Son étude mérite d'autant plus qu'on s'y arrête, qu'elle porte presque exclusivement sur celles des associations romaines qui sont le moins différentes des nôtres. Dans la préface, l'auteur nous annonce qu'il laissera de côté les confréries religieuses et les sodalités. Quant aux collèges funéraires, la dissertation très complète de M. Schiess, parue tandis que le présent volume était en préparation, a rendu en grande partie inutile tout développement sur cette question spéciale. Les seules associations professionnelles feront l'objet de ce travail.

L'ouvrage se divise en trois chapitres d'inégale longueur. On nous dépeint tout d'abord à grands traits l'évolution historique des associations professionnelles chez les Romains (p. 1-56). Les petits négociants de condition libre sentirent de bonne heure le besoin de se coaliser, pour résister à la concurrence du travail servile. Cette coutume existe dès les premiers siècles de la République. Mais nous n'avons sur cette période presque aucun renseignement. Ce que nous savons pertinemment, c'est que, jusqu'à l'Empire, la liberté la plus absolue fut laissée à qui voulut fonder un collège. L'intérêt public était la grande loi en la matière : *Salus publica suprema lex*. Qu'arriva-t-il ? Nous le devinerons sans peine si nous jetons un coup d'œil sur les événements contemporains. A la fin de la République, les scholae des associations professionnelles étaient devenues des foyers d'anarchie. Les agitateurs avaient là des cadres tout prêts, ils n'avaient qu'à y faire entrer en masse les gens sans aveu, les révoltés de toute sorte. Ces [illegible] recrues, fortement embrigadées, dominèrent au Forum au temps de Clodius et de Milon.

Auguste mit un terme à des abus excessifs et ne laissa subsister qu'un petit nombre de collèges, ainsi que leur ancienneté rendait respectables et d'autres encore autorisés par le gouvernement. Les empereurs suivants portèrent aussi leur attention de ce côté, mais surtout Trajan, Marc-Aurèle et Septime-Sévère. D'une part, ils édictèrent des peines très dures contre les *collegia illicita*, et, en même temps, ils améliorèrent la situation des autres associations. L'étude historique de M. Liebenam descend jusqu'à l'année 250, au delà de laquelle tout est changement dans le sujet qu'il traite.

Il est mal aisé de faire l'analyse des deux dernières parties ; on n'analyse pas un lexique, et, à proprement parler, M. Liebenam ne nous donne pas ici autre chose qu'un lexique. Ce n'est pas une critique que je lui adresse. Je crois que nous devons lui être reconnaissants d'avoir nettement défini tous les termes, parfois très obscurs, qui désignent chaque corps de métier, et d'avoir rassemblé à l'appui de ses explications, comme en un corpus, une multitude de textes soit littéraires, soit surtout épigraphiques.

Chaque classe d'artisans est ainsi tour à tour passée en revue (p. 63-126). Puis les mêmes documents, repris et disposés cette fois dans un ordre géographique, nous font voir en quelques instants l'état des associations dans les diverses provinces de l'empire. Une mention toute spéciale est accordée à Rome et à Ostie (p. 127-158).

Avec la troisième partie nous pénétrons dans l'organisation intime de ces collèges, dont nous n'avons guère examiné jusqu'à présent que le dehors, quelles étaient les diverses dénominations dont on les désignait ; comment se constituait et se dissolvait un collège ; quel était le recrutement ; ce qu'étaient les membres ordinaires, les dignitaires, les patrons ; les cérémonies et les réunions ; le règlement d'ordre intérieur ; la situation des collèges vis-à-vis de l'État, leur but, leurs moyens d'existence, leurs lieux de réunion, leur place dans la vie municipale ; enfin les divinités protectrices qu'ils honoraient d'un culte spécial : M. Liebenam répond à toutes ces questions dans une série de paragraphes intéressants (p. 161-290).

Un premier appendice sur les associations militaires et un second où sont transcrites tout au long les plus importantes des inscriptions indiquées dans le cours du travail, terminent le volume.

Cet ouvrage est donc une étude de détails et une quantité de faits y sont accumulés. Suivre l'auteur dans chacune des petites subdivisions qui composent les trois parties de son livre, est chose impossible dans un simple compte rendu. On aimerait à rencontrer quelque idée générale, quelque résumé synthétique, une thèse, en un mot, offrant matière à discussion. Il est mal aisé de découvrir rien de tel. Cette étude vaut par l'abondance des documents mis en œuvre et par la sagacité avec laquelle ils sont interrogés. Soit ; acceptons la méthode de M. Liebenam. Mais il me reste, même en ce cas, un scrupule que je ne peux taire.

A parcourir, fût-ce rapidement, la troisième partie, tout lecteur sera frappé de rencontrer un nombre considérable de renvois à la première. Et si l'on vient à lire le texte avec soin, on s'aperçoit que ces renvois ont leur raison d'être. M. Liebenam, en effet, reprend plus d'une question qu'il a traitée ou effleurée dans les pages précédentes et y consacre de nouveaux développements. J'ai surtout en vue ici l'intervention de l'État dans la fondation, l'organisation ou la dissolution des collèges. On peut se demander s'il n'y a pas là un certain défaut de plan.

Pour se reconnaître dans une telle quantité de faits et de textes, un bon index est nécessaire. Celui qui se trouve à la fin du volume est tellement abrégé que l'utilité en devient problématique. M. Liebenam nous avertit qu'il lui a paru suffisant. A l'en croire, la table des matières en tête du livre et la liste géographique de la seconde partie donnent au lecteur tous les renseignements que l'index ne lui fournirait pas. Vérification faite, je persiste à penser que l'absence d'un index complet rendra cet ouvrage peu aisé à consulter.

Enfin, bien que je ne puisse pas aborder le détail, il est deux questions secondaires sur lesquelles il faut attirer l'attention du lecteur. L'auteur nous dit (p. 142, note 1) que le mot *argentarii* doit s'entendre aussi bien des banquiers que des ouvriers travaillant l'argent. Mais n'y avait-il pas des associations distinctes pour ces deux catégories de personnes? Les orfèvres — *aurifices* (p. 111) — et les batteurs d'or — *brattiarii inauratores* (p. 113) — forment des collèges séparés. Et cependant leurs professions sont bien plus voisines que celles des banquiers et des ciseleurs sur argent. On aimerait à voir la question posée, sinon résolue.

D'autre part, M. Liebenam cite plusieurs fois, d'après le *Bullettino comunale* de 1887, une importante inscription de Rome où il serait question des *vestiarii* et des *citrarii*. Cette lecture est fautive. M. Hülsen (*Römische Mittheilungen*, 1889, p. 287) a corrigé la leçon première et prouvé qu'il fallait lire *eborarii* et *citriarii*. Les *eborarii* — ouvriers en ivoire, tabletiers — sont à ajouter à la liste des corps de métiers dans l'index du présent volume.

J'ai assez dit plus haut tout le mérite de l'ouvrage de M. Liebenam, pour que ces critiques ne donnent pas le change sur ma pensée. S'il faut résumer mon impression en deux mots, M. Liebenam nous a surtout donné des notes, mais complètes et fort utiles pour tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des mœurs, des institutions et de la religion des Romains.

Aug. Audollent.

Gaston Boissier. — **La Fin du Paganisme.** — *Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident, au IVe siècle.* — Paris, Hachette, 2 vol. in-8.

L'histoire des institutions se compose d'une alternative de création, de croissance et de déclin ; rien de fixe, de stable, de permanent, tout est à l'état de devenir et d'évolution perpétuelle. Les religions n'échappent point à cette loi générale de transformation : elles aussi ont leurs origines, elles se développent jusqu'à un certain apogée, et puis déclinent et meurent. Si la recherche des origines d'une religion est pleine de charme et de mystère, la considération de sa fin a quelque chose de sombre et de mélancolique, comme toute mort ; seulement, à la différence de ce qui se passe dans le monde animé, même dans une religion condamnée, il y a un germe de vie, des éléments de vérité qui, étant éternels par essence, ne sauraient mourir et donnent naissance ou accroissement à une religion nouvelle, mieux appropriée aux besoins nouveaux de l'humanité. Cela connu.

Je ne connais pas de plus émouvant spectacle, que celui qu'offre à l'historien l'Empire romain aux IVe et Ve siècles. Le monde civilisé se dégrade, se décompose, s'affaisse de plus en plus, jusqu'à ce qu'il succombe enfin sous les coups des Barbares, tandis qu'une société nouvelle, formée dans les couches inférieures et moyennes des villes grecques ou romaines, fortifiée par les persécutions mêmes dont elle a été l'objet, finit par prendre un tel ascendant qu'elle impose sa loi aux farouches vainqueurs et prend la direction morale du monde renouvelé. Il y eut un moment où les deux plateaux de la balance, l'un portant le paganisme et descendant, l'autre portant le christianisme et montant, furent pour ainsi dire de niveau. De là une série d'actions et de réactions, de luttes et d'échanges entre les deux religions. C'est cette époque mémorable, dont M. Boissier a magistralement retracé le tableau, prenant les choses à peu près au point où les avait laissées Ernest Renan, dans le dernier volume de ses *Origines* et renvoyant aux livres de MM. de Broglie et Duruy pour les événements politiques.

Ce sujet avait déjà tenté maint historien : sans parler de Montesquieu et de Gibbon qui ont frayé la voie par leurs admirables histoires sur la grandeur, la décadence et la chute de l'Empire romain, M. Boissier signale les travaux de Beugnot et MM. de Rossi et Schultze, comme lui ayant été fort utiles. Il n'eût été que justice de mentionner dans la préface l'ouvrage d'E. Chastel, qui partagea le prix de l'Institut avec Beugnot [1], et celui de Ch. Schmidt [2], également couronné par l'Académie, et les livres d'Ad. Ebert [3] et de M. Jean Réville [4], qui son

1) *Histoire de la destruction du paganisme en Orient*, Paris, 1850.
2) *Essai sur la société civile dans l'Empire romain et sa transformation par le christianisme*, Paris, 1853.
3) *Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, 1881.
4) J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1886.

les derniers travaux connus sur la matière et jettent une si vive lumière sur les phénomènes de syncrétisme entre les deux religions qui eurent lieu alors.

M. Boissier s'était d'ailleurs lui-même préparé à dépeindre les idées religieuses de cette époque, par ses études si élégantes et si ingénieuses sur *Cicéron et ses amis*, sur l'*Opposition sous les Césars* et sur la *Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, où il excellait à tirer des lettres et des livres des contemporains des traits si précieux pour faire le portrait de ses principaux personnages. Les deux volumes sur la *Fin du Paganisme* ne sont pas inférieurs aux précédents; ils brillent par les mêmes qualités : maîtrise de son sujet, intuition des caractères, saveur du style et charme du langage; mais ce qui m'y plaît par dessus tout c'est la tolérance, disons mieux, l'impartialité rigoureuse des jugements sur les hommes et les choses. A la différence de plusieurs des historiens qui l'ont précédé, M. G. Boissier n'est ni païen, ni catholique : il se contente d'être juste, d'appliquer aux figures des deux partis une commune mesure; il montre ce qu'il y avait encore de vertu, de droiture, de fidélité chez les païens; et, par contre, il n'hésite pas à flétrir les prêtres catholiques « captateurs de testament » ou à railler les « saints qui s'emportent » et, par cet esprit modéré et tolérant, s'il ne réussit pas à satisfaire les fanatiques du « temple » ou de la « sacristie », il ralliera à ses jugements la grande majorité des honnêtes gens, qui entendent « rendre à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César ».

Notre auteur a réparti sa matière en six livres. Le premier est consacré à la victoire du christianisme avec l'aide de Constantin et malgré la réaction de Julien. Dans le deuxième et le troisième, il expose le système de l'instruction publique chez les Romains et l'influence qu'il a exercée sur les écrivains chrétiens. Au quatrième, il montre les origines de la poésie latine chrétienne et analyse les principales œuvres de Commodien, d'Ausone, de Paulin de Nole et de Prudence. Le cinquième présente le tableau de la société païenne à la fin du IVe siècle et, enfin, dans le sixième livre, il décrit la lutte suprême entre les derniers champions du Polythéisme et les Pères de l'Église. Chacune de ces parties offre un ensemble complet et bien étudié; mais je n'oserais dire qu'il y a toujours entre elles un lien logique et une suite naturelle. Par exemple, on ne voit pas nettement comment le livre IV se rattache à l'évolution, qui est pour ainsi dire la ruine du paganisme; ni quel rapport il y a entre les Évangiles apocryphes ou le Pasteur d'Hermas et la polémique anti-païenne. En d'autres termes, le livre IV et même une partie du livre V et du livre VI ressemblent à une série d'analyses des écrits chrétiens et païens, par ordre successif, plutôt qu'à un enchaînement bien suivi de causes et d'effets.

Après cette appréciation générale il vaut la peine de reprendre l'ouvrage livre par livre.

Livre Ier. — Au début de son premier livre, M. Boissier rencontre un problème difficile : Quand et comment s'est faite la conversion de Constantin? Les uns (V. Duruy) y ont vu l'adhésion d'un théiste honnête à la religion monothéiste;

d'autres, l'effet d'un calcul politique ; d'autres enfin prétendent que ce fut pure comédie et qu'il demeura secrètement païen. Notre auteur me paraît plus près de la vérité en l'attribuant, comme c'est le cas pour Clovis deux siècles plus tard, à un vœu fait avant la bataille du pont de Milvius. « C'était, dit-il, un superstitieux effrayé qui craignait d'être vaincu, s'il n'obtenait pas la protection de quelque divinité puissante. Voilà comment il fut amené à demander le secours du dieu des chrétiens ». Et quand il l'eut obtenu, après la victoire sur Maxence, il n'hésita plus ; sa conversion était faite et il témoigna publiquement sa gratitude au dieu des chrétiens en publiant les édits de Milan. Mais le polythéisme étant la religion nationale, officielle de l'Empire, il ne put rompre du premier coup avec lui et conserva les fonctions de souverain pontife et autres qui étaient attribuées à la dignité impériale. C'est ce qui explique l'attitude incertaine qu'il garda jusqu'à sa mort : comblant de faveurs les églises et les évêques, mais ne se faisant point baptiser, et maintenant sa confiance à ses conseillers ou généraux païens. Ce fut sans doute cette neutralité, commandée par sa politique, bien plutôt que son caractère, naturellement colère et vindicatif, qui l'amena à formuler des maximes de tolérance religieuse : « Il nous a paru que c'est un système très bon et très raisonnable de ne refuser à aucun de nos sujets, qu'il soit chrétien ou qu'il appartienne à un autre culte, le droit de suivre la religion qui lui convient. De la sorte, chacun de nous honorera librement la Divinité suprême ». C'est encore Constantin qui a prononcé ces belles paroles à propos des Donatistes : « Dieu se réserve le droit de venger ses injures ; il faudrait être insensé pour se permettre d'exercer la vengeance à sa place. »

Cette tolérance était conforme aux vœux des Pères les plus illustres de l'Église latine. Tertullien avait dit : « Il n'appartient pas à une religion de faire violence à une autre », et M. Boissier ajoute avec raison : « On peut en vouloir à l'Église d'être devenue plus tard l'ennemie acharnée de la tolérance ; mais il ne faut pas oublier qu'elle l'a réclamée avant tout le monde ! »

Ce n'est que plus tard, quand l'empereur eut comblé les évêques chrétiens de faveurs et de privilèges, qu'ils prirent le goût de la domination, et de là roulèrent sur la pente glissante de l'intolérance. Firmicus Maternus, l'un des premiers, dans son livre : *De errore profanarum religionum*, dédié aux princes Constance et Constant, réclame qu'on applique aux païens les peines édictées par le code mosaïque contre les adorateurs d'idoles et formule cette maxime odieuse, qu'on retrouvera dans la bouche des inquisiteurs du moyen âge. « Il vaut mieux sauver ces malheureux malgré eux, que de leur permettre de se perdre ! » Saint Augustin, après de longues hésitations, se laissa entraîner dans cette voie funeste du *compelle intrare*, vis-à-vis des Donatistes. « En relisant ces paroles, s'écrie M. Boissier, je songe aux terribles conséquences qu'on en a tirées et je ne puis me défendre d'une émotion douloureuse. L'Église se les est appropriées dès le ve siècle et, les appliquant sans pitié pendant tout le moyen âge, a fait couler des flots de sang. Au XVIIe siècle, les assemblées du clergé de

France s'appuyaient sur elles pour demander au roi de supprimer l'hérésie protestante. »

Livres II et III. — Le récit de la tentative de restauration païenne faite par l'empereur Julien sert à l'auteur de transition du premier livre aux deux suivants, qui traitent de l'influence de l'éducation païenne sur les écrivains chrétiens. On trouve dans le premier chapitre du livre II, une étude sur l'organisation de l'instruction publique chez les Romains qui est du plus vif intérêt. M. Duruy avait consacré quelques pages de son *Histoire romaine* (tome V, p. 428, 707 et s.) à la question ; M. Boissier est le premier, que je sache, qui l'ait exposée d'une façon complète et systématique. Il montre fort bien que l'Église, qui abolit toutes les institutions païennes, respecta les écoles, bien qu'elles fussent tenues par des rhéteurs idolâtres de l'hellénisme. Les plus grands théologiens, les saint Augustin, les saint Basile et les Grégoire de Nazianze eurent des maîtres de rhétorique et de philosophie, étrangers au christianisme, et proclamèrent la nécessité pour les futurs ecclésiastiques de se former à ces écoles : « Les ouvrages des païens, écrit saint Augustin, contiennent des maximes utiles pour la conduite de la vie ; leurs philosophes ont entrevu le Dieu véritable et donné de sages préceptes sur la manière de l'honorer. *Profanes, si quid bene dixerunt, non aspernandum.* Nous avons le droit d'en faire usage. N'est-il pas écrit que les Israélites, en partant, enlevèrent les vases d'or des Égyptiens, pour les consacrer au service de leur Dieu ? » Et il cite à l'appui, l'exemple des Cyprien, des Lactance, des Hilaire, qui étaient imbus de science profane.

Tertullien lui-même, l'intransigeant Montaniste, a subi le charme des lettres profanes, et l'examen de son traité *De pallio* fournit à M. Boissier la preuve qu'il avait une érudition classique très étendue. Mais c'est surtout dans les écrits de saint Cyprien (lettre à Donatus), de saint Ambroise, de saint Augustin et de saint Jérôme, que les traces de l'influence des auteurs grecs et romains sont nombreuses. On y trouve des citations ou des allusions nombreuses à Platon et à Virgile, à Cicéron et à Sénèque, et l'on y assiste à la fusion des éléments les meilleurs de la philosophie et de la morale antiques avec les vérités chrétiennes. Cette admiration pour les chefs-d'œuvre de la littérature gréco-romaine amène même le grand évêque d'Hippone à témoigner aux écrivains païens une sympathie, qu'on ne retrouve pas depuis l'apologie de Justin martyr, et à faire des vœux pour leur salut. Comme un de ses correspondants, Evodius, lui avait demandé qui pouvaient être ceux à qui le Christ alla prêcher, après sa mort, dans les enfers, et qu'il tira de prison, saint Augustin lui répond : « Qu'il lui serait doux de croire que ce sont ces grands esprits, qu'on lui a fait connaître dans les écoles. Car, même parmi ceux qui se sont trompés sur la nature de Dieu, il y en a qui ont vécu honorablement, qui ont donné de beaux exemples de simplicité, chasteté, sobriété ; qui ont su braver la mort pour le salut de leur pays et qui ont tenu leur parole, non seulement envers leurs concitoyens, mais avec leurs ennemis et méritent d'être proposés comme modèles. »

Nous voilà loin des *virtutes gentilium sunt splendida peccata*, et ces paroles de saint Augustin nous remettent en mémoire le beau passage de Zwingli sur l'admission de Platon et de Socrate, à côté des patriarches, dans le Paradis.

Livre IV. — Le quatrième livre, tout entier, est consacré à l'étude de la poésie latine chrétienne du IVe au Ve siècle. M. G. Boissier n'a garde d'oublier qu'il y a eu des chrétiens qui ont écrit en prose; mais il fait remarquer qu'ils ont eu tous le caractère d'hommes d'action, plutôt que de lettrés proprement dits et il ne consacre que quelques pages à l'appréciation des « Évangiles apocryphes », du « Pasteur d'Hermas » et des « Chants sibyllins ». Par contre, il pense que la poésie chrétienne a plus servi que la prose à vaincre les dernières répugnances des lettrés païens, et voilà pourquoi il lui donne presque toute la place. Cette préférence, qui s'explique chez un lettré délicat et difficile comme M. Boissier, ne peut guère se justifier au point de vue de l'histoire, car, à mon avis, c'est dans les prosateurs chrétiens, surtout dans les Évangiles apocryphes, qu'on trouve la trace la plus profonde de l'influence des croyances et des légendes païennes. Nous regrettons aussi que l'auteur n'ait pas accordé plus d'importance à l'étude de l'influence exercée par la sculpture et l'art grecs sur les premiers monuments chrétiens. C'est là peut-être que le syncrétisme entre les deux religions éclate de la façon la plus saisissante et ce syncrétisme a été si loin qu'à Rome, on a fini par démarquer des temples et des statues de dieux ou de philosophes grecs pour les attribuer à des saints chrétiens. Il y aurait eu là tout un chapitre bien curieux sur l'assimilation d'un grand nombre de rites et croyances indigènes par la religion nouvelle. C'est un livre qui reste à faire.

Mais revenons aux poètes latins. M. Boissier excelle à tracer leurs portraits. Il fait revivre à nos yeux tour à tour Ausone, Paulin de Nole et Prudence. Le premier est le type du professeur romain; après avoir enseigné la grammaire et la rhétorique à Bordeaux, il fut précepteur de Gratien et a laissé des poèmes où l'on rencontre plus souvent les noms de Mars, Vénus, Apollon que celui du Christ. Paulin de Nole, élève d'Ausone et dignitaire de la cité de Bordeaux, qui renonça à une brillante carrière politique pour se retirer auprès du tombeau de saint Félix, près Naples, où il partageait son temps entre le culte des Muses et la vénération des reliques du saint. « Comme poète, dit M. Boissier, il est bien de notre pays; les genres où il excelle, l'épître, l'élégie sont ceux où l'on se tire d'affaire avec de la grâce et de l'esprit. Il aime l'élégance et le bien-dire. Il supplée à l'originalité qui lui manque par le sens de la vie, par la finesse, la simplicité, la raison, bonnes qualités françaises ». Prudence, au contraire, né en Espagne, a les qualités et les défauts de sa race; la vigueur, le courage, le patriotisme, mais aussi le goût des couleurs crues, des scènes de violence et de sang. Son *Peristephanon* est une sorte de martyrologe, sous forme d'hymnes en vers et il est probable que quelques passages en ont été lus à l'église les jours anniversaires de tel ou tel martyr.

En résumé, les poètes latins chrétiens sont sans doute bien inférieurs à ceux

de l'âge classique ; mais leur inspiration est absolument chrétienne ; ils ont décrit dans leurs poèmes bien des hommes et des choses balayés par l'invasion barbare et, du moins, ils ont eu le grand mérite d'amener au christianisme deux classes, qui étaient restées obstinément attachées à l'ancienne religion : les gens du monde et les lettrés.

Livre V. — Il restait pourtant encore, à la fin du IVe siècle, beaucoup d'adversaires du christianisme dans la haute société romaine. M. Boissier, prenant pour guide la correspondance de Symmaque, y distingue deux classes d'ennemis : les païens violents, dont le type est Rutilius Numatianus, un Gaulois ardent, patriote romain, auteur d'un petit poème où il flagelle les moines et, d'autre part, les païens modérés, tels que Macrobe, l'auteur des *Saturnales*, qui observent vis-à-vis du christianisme un silence hautain et prudent. Cette aristocratie romaine n'était d'ailleurs pas aussi dépravée que quelques auteurs chrétiens se sont plu à la montrer : on y trouvait un grand sentiment du devoir civique, de la sollicitude pour l'éducation des enfants, de la générosité vis-à-vis du peuple et de la grandeur d'âme aux jours des malheurs publics. Mais deux défauts y sont relevés, avec raison : la sécurité de la plupart des hommes d'État à la veille de la prise de Rome par les Barbares et leur aveuglement à l'égard de l'Évangile. Cet aveuglement des hautes classes, en matière de religion nouvelle, suggère à M. Boissier des rapprochements heureux. « Quand les Juifs de la synagogue de Corinthe traînèrent saint Paul devant le proconsul d'Achaïe, le propre frère de Sénèque, ils en furent très mal reçus. « — C'est une querelle de Juifs », répondit-il d'un ton impertinent, et il refusa de les entendre. C'est ainsi que Léon X, au début de la Réforme, quand on lui parlait des démêlés de Luther, se contentait de répondre : « — C'est une affaire de moines. » Qui pouvait croire que ces disputes de moines et ces querelles de Juifs changeraient le monde ? L'auteur montre, par plusieurs citations des *Panégyriques* (p. 244), l'évolution monothéiste qui s'était faite dans la pensée des païens cultivés et qui les portait à considérer les dieux comme des manifestations diverses d'une puissance unique et souveraine répandue dans tout l'univers. Cette tendance, qui avait eu pour point de départ le syncrétisme religieux, formé à la cour des Sévères, aboutissait à la tolérance, dont nous trouvons de belles expressions dans les discours de Symmaque, de Libanius et de Thémistius.

Livre VI. — Le nom de Symmaque évoque le souvenir des dernières résistances, j'allais dire des convulsions du paganisme expirant. M. Boissier a tracé d'une façon magistrale le récit de ce duel oratoire entre Symmaque et saint Ambroise, à propos de l'enlèvement de l'autel de la Victoire par ordre de Gratien, hors de la salle des séances du Sénat. Tandis que le poète Claudien et les païens du Sénat, en exaltant le passé de Rome, travaillaient, inconsciemment, à établir la suprématie des évêques romains, l'évêque de Milan, au contraire, soutient les principes du progrès religieux et de l'Église indépendante de l'É-

ral, qui ont été repris par le protestantisme moderne. « Le monde, dit saint Ambroise, après avoir longtemps erré, a changé de route pour arriver à la maturité et à la perfection : que ceux qui l'en blâment accusent la moisson, parce qu'elle ne mûrit pas les premiers jours... N'est-il pas vrai qu'avec le temps tout se perfectionne? » Et ailleurs : « J'aime mieux que nous soyons pauvres d'argent et riches de grâces... Tandis que nous nous glorifions du sang de nos martyrs, ils (les païens) ne sont sensibles qu'à l'argent qu'on leur enlève... Nous avons grandi, nous autres, par les châtiments, les misères, la mort ; mais eux, ils avouent que leur religion ne peut vivre que si elle est payée par l'État. »

En terminant, l'auteur se pose deux questions, qui ont été déjà souvent débattues. Il se demande d'abord si, comme l'ont soutenu l'abbé Raynal et Gibbon, le christianisme est responsable de la ruine de l'Empire romain? Un examen impartial des faits l'amène à cette conclusion que « la décadence de Rome, comme sa grandeur, a suivi une marche régulière et qu'elle avait des causes contemporaines d'Auguste, bien qu'elle fût antérieure au christianisme ».

La seconde question, c'est de savoir quelle fut l'attitude des évêques vis-à-vis des Barbares. Certains historiens ont prétendu que les chrétiens, par haine du Sénat et des magistrats païens, les avaient sinon appelés, du moins avaient salué leur venue comme celle de libérateurs. Rien de plus faux, et M. Boissier, ici encore, n'a pas de peine à montrer que les saint Augustin, les saint Jérôme, comme Léon le Grand, ont été d'ardents patriotes romains et qu'ils ont déploré les victoires des Barbares.

Ils s'étaient trop bien assimilé les trésors des lettres antiques et ils appréciaient trop bien les bienfaits de l'administration romaine, pour ne pas les défendre contre ces hordes à demi sauvages. C'est ainsi que l'Église, en empruntant au paganisme ce qu'il y avait de bon, de beau et de vrai, l'a empêché de périr tout entier dans ce grand naufrage de la civilisation antique. Quand elle n'aurait rendu que ce service-là, elle mériterait la reconnaissance éternelle de la postérité.

G. Bonet-Maury.

Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien, par l'abbé E. Beurlier, docteur ès lettres, professeur à l'École ecclésiastique des Carmes. — Paris, Thorin, 1891 (352 pages).

Le culte des empereurs romains avait déjà donné lieu à de fort bons travaux ; la thèse de doctorat que M. Beurlier a soutenue sur ce sujet vient très à propos clore la liste d'une série d'études importantes, œuvres d'ensemble ou recherches de détail. On connaissait dans ses grandes lignes et dans ses traits essentiels

ce culte politique qui, durant trois siècles, fut la foi commune du monde antique et, aux yeux de beaucoup, le lien le plus étroit entre Rome et ses sujets. Mais il n'était pas inutile de soumettre à un travail de révision les résultats acquis, ne fût-ce que pour voir s'ils étaient en rapport avec l'état actuel de la science, ou fût-ce que pour s'assurer qu'ils concordaient avec les documents nouveaux que les recherches les plus récentes des archéologues ont mis au jour. Il convenait surtout de faire la lumière sur beaucoup de points encore obscurs; il y avait une foule de précisions à faire sur de nombreuses questions de détail. C'est à cette double tâche que M. Beurlier a consacré une œuvre où tout est à louer, depuis l'érudition de bon aloi, sans vain étalage, jusqu'à l'art de la composition et à l'expression simple, nette et ferme.

Les premiers chapitres contiennent une histoire du culte impérial depuis ses origines jusqu'à Constantin. Vient ensuite un exposé détaillé de l'organisation de ce culte durant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne. C'est la partie de beaucoup la plus considérable de l'ouvrage. On y traite d'abord du culte des empereurs à Rome, en s'occupant, dans des chapitres distincts, des honneurs rendus aux empereurs vivants, aux empereurs morts, des prêtres et des sacerdoces qui participaient à ce culte, c'est-à-dire non seulement des flamines des *Divi* et des *flaminicae* des impératrices, mais des *Sodales Titii*, des sodales Augustales et autres, des Salii, des Arvales et des Vestales. A Rome, le culte s'adresse surtout aux *Divi*; les provinces, au contraire, honorent avant tout Rome et Auguste, l'État et le chef dans lequel l'État se personnifie; elles ont des prêtres spéciaux, les flamines provinciaux, l'asiarque et l'archiereus Asias; M. Beurlier donne un chapitre très nourri sur le sacerdoce provincial. Après le savant mémoire de M. Guiraud, il revient sur un sujet qui paraissait épuisé et trace un tableau très exact de ces assemblées provinciales où, sous le couvert de la religion, on réussit à faire vivre quelques germes des libertés publiques dans un milieu qui semblait bien peu fait pour elles. Le culte des empereurs ne se bornait pas là. Les cités et même les simples particuliers ne négligeaient rien pour se rendre favorables ces divinités terrestres. M. Beurlier nous fait connaître le culte municipal dans cent pages qui sont parmi les meilleures de son livre. Il passe en revue les diverses formes qu'affectait ce culte; il nous donne des renseignements détaillés sur les prêtres municipaux, sur leur situation dans la cité et dans l'État; deux longues dissertations sur les *seviri Augustales* et le mémoire complètent cette étude. Si universellement qu'ait été accueilli le culte impérial à Rome, dans les provinces, dans les cités, jusque chez les simples particuliers, il se rencontrait pourtant des dissidents, les juifs et les chrétiens; M. Beurlier décrit l'attitude qu'ils prirent, les uns et les autres, en face du culte officiel auquel ils refusaient de prendre part.

Nous voici arrivés, à la suite du savant auteur, au règne de Constantin. Jusqu'ici nous marchions sur un terrain qu'on a exploré et fouillé dans tous les sens. A partir de ce moment il n'en est plus de même. On s'est beaucoup moins

occupé du culte impérial après Constantin. M. Beurlier, dans cette partie de son travail, a dû se livrer à beaucoup plus de recherches personnelles; il a eu moins de guides sûrs et autorisés. Dans un premier chapitre, il nous montre comment fut administré le culte impérial. Il s'efforce ensuite d'établir, contrairement à l'opinion commune, que l'organisation du culte impérial a été sans influence sur les divisions territoriales de l'Église chrétienne.

La conclusion est presque une apologie du culte impérial. Excellent dans son principe, puisqu'il n'est que « l'expression la plus élevée de la reconnaissance des peuples, » excellent dans ses effets, puisqu'il unit au gouvernement toutes les classes de la société, qu'il est un bienfait pour la plèbe et une source de libertés pour tous, ce culte semble être aux yeux de M. Beurlier, une des bonnes institutions de l'Empire. Je dois dire dès à présent que j'ai peine à ne pas trouver une certaine exagération dans ces idées.

Non content d'avoir ainsi traité avec une grande ampleur le sujet qu'il avait choisi, M. Beurlier a joint deux appendices importants à sa thèse. L'un contient une liste des *Divi*, la seule qu'il faille consulter désormais, car elle est plus complète que celle de M. Desjardins et même que celle de M. Mowat. L'autre appendice est une étude topographique sur les temples des *Divi* à Rome.

Après un aperçu général des matières contenues dans l'ouvrage de M. Beurlier, il me reste à présenter quelques-unes des observations que m'a suggérées sa lecture. On comprend qu'un livre de cette étendue et de cette importance ne se prête pas à un compte rendu détaillé.

Les origines du culte impérial sont doubles. Il se rattache en premier lieu, aux habitudes d'esprit des peuples italiques, aux idées du numen, du genius, si bien acceptées que Martial a pu dire sans crainte d'être accusé d'ironie, dans son épigramme *De supplice elephanti* (De Spectac., 17) :

Quod pius et supplex elephas te, Caesar, adorat.
Hic modo qui tauro tam metuendus erat,
Non facit hoc jussus, nulloque docente magistro :
Crede mihi, numen sentit et ille tuum[1].

Le vieil usage du triomphe, qui faisait pour un moment du général vainqueur l'égal d'un dieu, n'a peut-être pas été étranger non plus à la divinisation des empereurs. Le triomphateur prêtait plus volontiers l'oreille aux acclamations de la foule qu'aux paroles de l'esclave chargé de lui rappeler qu'il n'était qu'un homme.

En second lieu, le culte impérial se rattache aux coutumes orientales suivant lesquelles la personne du souverain avait un caractère sacré. L'Occident tira de là le culte de Rome et d'Auguste, la religion du Dieu-État et de son chef.

M. Beurlier indique fort bien comment de cette double source sortit la religion politique de l'Empire romain affectant elle-même une double forme, sui-

1) Au lieu de numen ... tuum, on lit, dans l'édition Schneidewin, nostrum ... deum.

sistant dans le culte des *Divi* et dans celui de Rome et d'Auguste. La distinction, suivant M. Beurlier, est moins absolue qu'on ne le suppose. Il n'est pas rare de voir les mêmes prêtres voués à ces deux cultes ou, pour mieux dire, ces deux cultes eux-mêmes confondus en un seul.

Sur ce point il est en désaccord avec un de mes savants collègues, M. Beaudouin, professeur à la Faculté de droit de Grenoble. Celui-ci a publié, au moment même où paraissait le livre de M. Beurlier, une monographie ayant pour titre : *Le Culte des empereurs dans les cités de la Gaule Narbonnaise* (voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIII, p. 245 et 377). Une partie de ce travail a pour objet d'établir une distinction profonde entre le culte des *Divi*, le culte de l'empereur vivant, personnellement adoré comme un dieu, et le culte de Rome et d'Auguste qui s'adressait plutôt à l'Empire qu'à l'empereur régnant : « Trois cultes, dit M. Beaudouin, p. 10, et trois classes de prêtres. » Et il s'attache à prouver que l'on a rarement considéré comme des dieux, au moins en Occident, les empereurs vivants ; ce que l'on a pris quelquefois pour des marques de divinisation se réduit à des distinctions, à des titres honorifiques ou à des faits mal interprétés. Ainsi le fait de jurer par le *genius* ou par le *numen* de l'empereur ne signifie rien, puisque tout homme a son *genius* et son *numen*. Il y a du vrai dans cette remarque. On n'alla pas toujours jusqu'à diviniser l'empereur de son vivant ; mais il s'en fallait de bien peu ; on savait qu'il serait un jour au nombre des *Divi* ; c'en était assez pour qu'il reçût des honneurs divins ou quasi divins et pour que la foule grossière, surtout dans les provinces, le distinguât mal de ses vieilles divinités. C'est par le culte personnel d'Auguste que débuta le culte impersonnel de Rome et d'Auguste ; M. Beaudouin le reconnaît comme M. Beurlier. Ce dernier, notamment à la page 109, affirme que plusieurs empereurs eurent des prêtres particuliers dans les cités. On peut admettre, en théorie, la distinction posée par M. Beaudouin ; mais je doute qu'en fait, elle ait été rigoureusement observée.

Ces deux auteurs se rencontrent sur une autre matière : le culte municipal des empereurs, et cette fois-ci, il se trouve que leur exposé de l'organisation de ce culte est à peu de chose près le même : résultat d'autant plus notable que l'un, M. Beurlier, s'est placé à un point de vue très général, et que l'autre, M. Beaudouin, a borné ses recherches à une région, la Narbonnaise, pour en étudier de plus près les documents.

Les questions si discutées que soulève l'existence des *seviri Augustales* sont traitées dans un chapitre très nourri dont nous ne pouvons songer à donner même un aperçu, mais auquel il faudra se référer désormais comme à l'une des études les plus complètes sur l'origine et sur l'organisation de ce collège.

A propos du culte provincial, à la page 109, M. Beurlier donne des raisons convaincantes contre l'opinion d'après laquelle les assemblées provinciales auraient été annuelles. Selon lui, il n'y avait pas de règles fixes. Ces assemblées se réunissaient à des époques qui variaient suivant les pays où elles étaient tenues.

La critique qu'on trouve, p. 114, des diverses hypothèses émises pour expliquer le titre d'imperator Galliarum, mérite de retenir l'attention, de même que la discussion au sujet de l'autarque et de l'archiereus Asiae (p. 129 et s.).

Provinces, villes et particuliers, tous s'accordaient à rendre un culte aux empereurs, tous, excepté les juifs et les chrétiens. On toléra l'opposition des juifs, sans doute parce qu'ils ne faisaient guère de prosélytes et qu'ils restaient à part; on sévit au contraire, avec une grande rigueur, contre les chrétiens dont les croyances s'étendaient et se propageaient partout. C'étaient des impies dangereux, impies surtout parce qu'ils niaient la divinité des empereurs, parce qu'ils refusaient l'encens et les honneurs au Dieu-État. Là est la cause principale des persécutions, à une époque d'incrédulité et d'intolérance générales. On le voit bien en lisant la lettre célèbre de Pline le Jeune ou les passages des apologistes cités par M. Beurlier. Dans le récit du martyre de saint Polycarpe, on rapporte que le magistrat dit à l'évêque : Jure par le génie de César et crie avec nous : Mort aux impies. Les paroles du proconsul Saturninus ne sont pas moins significatives : Nous avons un culte et ce culte est simple ; nous jurons par le génie de l'empereur, notre maître, et nous prions pour sa conservation ; il faut, dit le proconsul aux chrétiens, que vous fassiez comme nous (p. 274 et 275). En dépit de ces citations si décisives, M. Beurlier (p. 273) soutient, en se basant sur l'étude des actes authentiques des martyrs, que le culte impérial n'était pas exigé des chrétiens plutôt qu'un autre. « La plupart du temps on traînait les chrétiens au temple le plus proche. » Je suis persuadé que s'ils avaient consenti à rendre aux empereurs les honneurs d'usage, on les aurait aisément dispensés de sacrifier aux dieux du paganisme. Si on les menait à un temple quelconque, c'est sans doute que le culte des dieux et celui des empereurs étaient fréquemment associés (v. p. [illegible] et s.).

Est-il exact de traiter l'empereur Julien de persécuteur des chrétiens? C'est pourtant ce que fait M. Beurlier, p. 304.

J'ai déjà dit quel intérêt présentaient les derniers chapitres de sa thèse. Il les a complétés, depuis la publication de celle-ci, par une brochure qui a pour titre : *Les vestiges du culte impérial à Byzance* (Paris, Thorin, Picard), suivant ainsi jusque dans ses dernières manifestations ce culte officiel où la basse adulation, la crainte et d'autres sentiments peu élevés avaient la part principale.

M. Beurlier le juge d'une façon plus favorable ; cette religion politique, il l'a si bien étudiée con amore qu'il finit par l'approuver presque et la trouver bonne : « Auguste, Théodose et Louis XIV étaient, dit-il, inspirés par la même pensée : donner un caractère religieux à leur pouvoir et rendre ainsi plus complète l'obéissance de leurs sujets... Au-dessous de la Providence divine qui gouverne le monde, ils voulaient que les habitants de l'Empire révérassent, dans la providence du prince, une délégation de la puissance céleste. Il est facile de déclamer contre les abus qu'engendra l'apothéose impériale. On peut aisément se moquer du dieu Claude ou de la déesse Poppée ; mais il est juste de reconnaître que la

culte adressé aux empereurs n'était, en somme, que la plus haute expression de la reconnaissance des peuples pour un gouvernement à qui le monde civilisé dut de longs siècles de paix et de prospérité. » Je n'ai pas lu cette page sans quelque surprise. A coup sûr, le but d'un Auguste ou d'un Louis XIV cherchant à constituer un culte politique se comprend de lui-même. Il n'y a, de la part de ces hommes d'État, qu'un calcul ultimate à la portée de l'esprit le plus grossier. Mais que dire des sujets qui entrent ainsi dans les vues de leurs souverains? Que c'est pour obéir à un sentiment de reconnaissance envers ceux-ci qu'ils ont la faiblesse de les diviniser! En admettant que la crainte n'ait pas contribué à l'établissement du culte impérial et qu'il n'y ait pas eu là quelque chose qui rappelle la vénération de l'esclave à plat ventre devant le maître qui le frappe, quelle conception inférieure de la religion un pareil culte ne suppose-t-il pas? La valeur d'une religion se mesure au plus ou moins d'idéal qu'elle contient et qu'elle éveille, à la tension plus ou moins forte qu'elle imprime au ressort moral, au jour plus ou moins grand qu'elle jette sur le problème du monde. Appréciez d'après cela le culte impérial. C'est une caricature de la religion, et non une religion, un prétexte à jeux, à banquets, à divertissements frivoles. Aussi bien a-t-il fallu qu'il vînt dans un monde et à une époque où le sentiment religieux était éteint, où tout se réduisait aux vaines cérémonies du culte, où la foi aux dieux avait cessé d'exister au moins dans les classes aisées. C'est ce qui fit le succès du culte impérial. On ne voulait pas perdre l'habitude des fêtes; on cherchait à les multiplier. Excellentes occasions que ces apothéoses impériales, que ces honneurs rendus à Rome et à Auguste! Le nouveau culte ne pouvait manquer d'être populaire. Mais encore faut-il avouer qu'il ne convenait qu'à un peuple sceptique, mais bassement superstitieux ou bourgeoisie grossière, à l'âme étroite, à l'horizon borné, vivant au jour le jour, sans autre souci que celui de retirer de la vie la plus grande somme de jouissances possible. Le culte des empereurs était la religion de ceux qui étaient dépourvus de sens religieux. Les esprits religieux allaient au mithriacisme, au christianisme, à ces cultes de l'Orient qui savaient faire sa part au mystère et donner l'éveil à la conscience endormie. Le culte officiel des empereurs s'accommodait assez mal de ces religions; en cela, il n'était pas seulement inutile, il était nuisible; c'est lui qui, pour parler comme un de nos poètes,

Au vrai libérateur a barré le chemin.

Forme du loyalisme, tant qu'on voudra; on l'a assez dit et redit; mais, somme toute, forme basse et dégradante! Signe frappant de la décadence morale qui atteignait la société romaine dans ses éléments les plus essentiels, et, si je puis dire ainsi, dans ses œuvres vives! Je ne puis croire que ce culte tout d'apparat ait beaucoup contribué à resserrer les liens qui unissaient Rome et ses provinces[1].

J. Toutain.

1) M. Beurlier vient de donner un résumé de sa thèse dans la *Revue des questions historiques*, 1er janvier 1892.

Jules Zeller. — **Histoire d'Allemagne, t. VII. — La Réforme.** — *Paris*, Perrin ; in-8 de 410 p. ; 7 fr. 50.

L'*Histoire d'Allemagne* de M. Jules Zeller est trop connue pour qu'il soit nécessaire de la présenter une fois de plus à nos lecteurs. Le septième volume qui a paru cette année mérite cependant d'être l'objet d'un compte rendu spécial dans cette Revue, non pas qu'il apprenne grand'chose de nouveau à ceux auxquels l'histoire de la Réformation en Allemagne est devenue familière, mais parce qu'il est intéressant pour les historiens ecclésiastiques de recueillir le jugement d'un universitaire en ces matières, le plus souvent traitées par des théologiens.

Reconnaissons tout d'abord qu'il règne, du commencement à la fin de cette histoire de la Réforme, une impartialité qui ne se dément pas un seul instant. A peine observe-t-on, çà ou là, quelqu'une de ces formes prudentes sous lesquelles les universitaires, même les plus libres d'esprit, se plaisaient à abriter autrefois leurs jugements défavorables à l'Église (cf. p. 30 et p. 217). M. Zeller sait apprécier Jean Huss ou Luther, sans se montrer sévère pour la duplicité d'un Jean XXIII ou la légèreté d'un Léon X. Son récit se développe d'un ton égal, avec l'indulgente bienveillance de l'homme qui domine le mouvement de l'histoire dans son cabinet, sans enthousiasme comme sans indignation. Il en résulte une note dominante un peu terne, qui inspire confiance sans captiver.

Il faut lui savoir gré d'avoir si bien montré les racines profondes de la Réforme du XVIe siècle dans le passé de l'Allemagne. Écartée systématiquement des programmes universitaires pendant trop longtemps, la Réforme apparaît encore à un grand nombre de nos compatriotes instruits comme un accident de l'histoire. M. Zeller a parfaitement suivi, jusque dans la dernière moitié du XIVe siècle, les divers éléments qui font explosion au début du XVIe. Jean Huss, l'échec lamentable des conciles réformateurs, l'affaissement de la puissance impériale après Charles IV de Luxembourg, l'anarchie politique et morale de l'Allemagne, la Renaissance, tout prépare le soulèvement des Allemands contre la papauté. Il a développé à la fois cette histoire morale de l'Allemagne au XVe siècle et les complications nombreuses de l'histoire politique. Je le félicite en particulier de ne pas s'être laissé éblouir par l'habile, mais fallacieuse érudition de M. Janssen, qui masque sous l'accumulation des faits de détail le fait général incontestable de l'anarchie régnant en Allemagne au XVe siècle et de l'exploitation du peuple allemand par les puissances ecclésiastiques [1]. Sur un point seulement il eût été juste de faire plus grand compte des thèses du laborieux historien catholique, en montrant à quel point la substitution du droit romain à l'ancien droit ger-

1) Voyez p. 50-58, p. 75, p. 78-81, p. 100, p. 204 et suiv., p. 231 et suiv., p. 333, etc.

manique contribua à l'écrasement du peuple en faveur des princes et chevaliers. Le peuple, et surtout le peuple des campagnes, voilà la victime par excellence de l'anarchie du XVe siècle. Chaque puissance exploite la situation ; les princes électeurs aux dépens de l'Empire, les grands seigneurs quasi souverains aux dépens des voisins moins puissants, ceux-ci aux dépens des chevaliers, l'Église aux dépens de tous, et le pauvre peuple qui n'a personne au-dessous de lui pour le rançonner, paie pour tout le monde, comme l'âne de la fable.

Peut-être l'auteur eût-il accordé plus d'importance à l'introduction du droit romain, s'il avait consacré un chapitre de son ouvrage à nous faire connaître le régime intérieur des divers États de l'Allemagne et des villes libres. Il a soigneusement analysé les relations des États avec l'Empire, mais s'est fort peu occupé de leur organisation intérieure. C'est là cependant qu'il faudrait suivre sur le vif la transformation qui s'opère dans l'âme allemande. Les éléments ne manquent pas aujourd'hui pour faire un travail de ce genre.

J'aurais aussi voulu que M. Zeller eût mieux fait ressortir l'impuissance de l'Église à se réformer par elle-même. On regrette fréquemment les violences et les brutalités de la Réforme, son caractère révolutionnaire, le schisme qu'elle a provoqué avec ses conséquences sanglantes. Mais il ne faut pas oublier que depuis plus de cent ans toutes les tentatives pour opérer la réforme, jugée indispensable par tous les esprits sains, au sein même de l'Église et par ses autorités légitimes, avaient misérablement échoué. Partout où la royauté n'avait pas été assez forte pour imposer au Saint-Siège des limites à ses abus de pouvoir, le mal, au lieu d'être corrigé, n'avait pas cessé de s'aggraver. Le clergé allemand, en particulier, n'avait rien fait pour apaiser le mécontentement national. Quelques prélats, comme Nicolas de Cues, avaient nourri de beaux projets de réforme. Mais ce n'était que vaine illusion. Dans la réalité rien n'avait changé. La responsabilité de la réforme du XVIe siècle remonte au clergé allemand non moins qu'à la papauté.

A moins de se livrer à une étude extrêmement minutieuse, il n'y a plus grand'chose de nouveau à dire sur Erasme et sur Luther. Personne n'en voudra à M. Zeller de s'être borné à répéter, en ce qui les concerne, une histoire connue[1]. L'intérêt de ces chapitres est dans les jugements qu'il porte sur ces deux grandes figures de la Renaissance religieuse et de la Réforme. « Avec un peu de courage ou d'ambition de gouverner les hommes, souverain intellectuel

1) Je relève quelques inexactitudes dont plusieurs sont, sans doute, des fautes d'impression : p. 111, dans une des très rares indications bibliographiques, *Chaim* pour *Chmel* ; p. 200, *Bundschuhe* (pour *Bundschuh*) n'est pas un sabot, mais un soulier sans guêtre ; p. 224, Louis *Drygenberg* pour *Bringenberg* ; p. 261 et passim, *Hogstraten* pour *Hoogstraten* ; p. 262, Reuchlin, en latin *Capnion*, pour *Capnio* ; p. 321 et passim, *Carlowadt* pour *Carlstadt* ; p. 323 « ein fester Burg ist unser Gott » pour « eine feste Burg » ; p. 333, Luther est un laïc et Melanchthon un clerc ; p. 334, l'archevêque de Canterbury fait à Erasme une rente de 20,000 livres sterling ! ; p. 352, Luther a publié *La Captivité de Babylone* en octobre 1520 après l'*Appel à la Noblesse allemande*, et non avant, etc.

de l'Allemagne, Érasme aurait pu être l'auteur d'une révolution plus philosophique, plus aristocratique que celle qui suivit. Mais la prudence est sa qualité maîtresse » (p. 243). Prudence est un mot doux pour qualifier le caractère d'Érasme, bien moins vigoureusement trempé que son esprit. Érasme était, en théologie, un réformateur plus radical que Luther et qui se rapprochait plus des idées religieuses modernes. Mais il rêvait une réforme opérée d'en haut, par les chefs de l'Église et par les princes régénérés par la Renaissance. Il croyait à la puissance de l'idée. Luther était une conscience, une volonté, un mystique. Il croyait à la puissance de la foi et à la souveraineté du peuple chrétien. Ces deux hommes ne pouvaient pas se comprendre. Rien de plus intéressant que de les comparer. M. Amiel les apprécie d'une façon qui me paraît juste, mais il a renoncé à tracer un portrait puissant du contraste de ces deux natures.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes. — 1° *Revue d'exégèse mythologique*, rédigée par M. *l'abbé Fourrière, curé d'Oresmaux* (Somme). La publication d'une revue consacrée aux études mythologiques serait un événement bien fait pour nous réjouir. Aussi notre première impression, en lisant le titre du nouveau périodique dont nous annonçons ici l'apparition, fut-elle toute de satisfaction. Hélas! cette joie a été de courte durée. La « Revue d'exégèse mythologique » n'est qu'une nouvelle tentative de M. l'abbé Fourrière pour répandre ce qu'il appelle son système, c'est-à-dire pour expliquer les mythes païens en les considérant comme des emprunts plus ou moins altérés aux récits bibliques. M. l'abbé Fourrière n'est plus un inconnu pour nos lecteurs. Déjà nous avons mentionné de lui les *Emprunts d'Homère au livre de Judith*, *La mythologie expliquée d'après la Bible*. Trois autres brochures du même genre ont paru depuis cette époque et maintenant c'est une revue trimestrielle qui doit servir la même cause. L'auteur a une foi robuste. Quels peuvent bien être les lecteurs de semblables élucubrations? M. l'abbé Fourrière ne semble avoir aucune connaissance des travaux scientifiques sur la Bible. De la mythologie il ne veut connaître que des traits épars lorsqu'ils lui paraissent favorables à sa thèse. Quant à ses connaissances philologiques, il vaut mieux ne pas en parler; ainsi les mots *Iè Péan*, dans les chants en l'honneur d'Apollon, sont pour lui les mots hébreux *Iaou Pouaneh*, Jéhovah sauveur. L'auteur se plaint de ce que ses critiques ne discutent pas ses assertions. Comment discuter ce qui est dépourvu de toute espèce de caractère rationnel? Il nous suffit d'avertir le public, pour qu'il ne se fasse pas illusion sur la nature de la nouvelle revue qui lui est présentée.

— 2° G. de Molinari, *Religion* (Paris, Guillaumin; in-18; 3 fr. 50). Avec l'ouvrage de M. de Molinari nous rentrons dans la catégorie des livres sérieux, mais nous ne sortons pas du domaine des généralisations sommaires. L'intéressant petit volume qu'il a fait paraître chez Guillaumin commence par un aperçu sur la nature et les causes du besoin religieux et finit par une déclaration en faveur de la séparation de l'Église et de l'État. Entre ces deux termes extrêmes se déroulent toute une histoire et toute une philosophie de la religion. On recon-

nait d'ailleurs les habitudes d'esprit et de langage de l'économiste dans les formules où il concentre sa pensée, telles que les suivantes : « Que les dieux en leur qualité de propriétaires sont intéressés à la conservation de leurs peuples »; « Cherté du paganisme, bon marché du christianisme »; « Le relâchement et la corruption engendrés par le monopole religieux », etc. M. de Molinari établit un rapport étroit entre le développement de la religion et celui de l'organisme social. Le spiritisme et le fétichisme primitifs deviennent insuffisants, lorsque les cités et les États ont besoin de dieux qui soient mieux adaptés à leur organisation. C'est là un point de vue qui peut se justifier, mais à la condition de ne pas être adopté d'une façon exclusive, car il ne suffit pas à l'explication de l'évolution religieuse ; celle-ci a des causes plus complexes. La partie historique de ce livre n'est, du reste, que la préparation de l'étude sociologique consacrée par l'auteur à la valeur de la religion dans le monde moderne et aux relations que les associations religieuses doivent entretenir avec l'État. Pour M. de Molinari, l'actif des religions l'emporte incomparablement sur leur passif. Les progrès de la science, bien loin de leur nuire, leur sont utiles. Le christianisme, à ses yeux, n'a pas cessé de satisfaire les aspirations les plus hautes de l'âme humaine; mais, pour qu'il puisse exercer son influence morale indispensable à la société, il faut, d'une part, développer la culture religieuse, d'autre part, avoir confiance dans la libre concurrence des cultes comme propulseur et régulateur du développement religieux.

Nous n'avons pas à discuter ici les assertions de l'auteur, avec lequel nous sommes le plus souvent en parfait accord de sentiment et de pensée; mais il nous importe de relever ici le vœu qu'il exprime en faveur d'une plus grande culture religieuse. Les études libres et désintéressées de l'histoire religieuse sont, en effet, l'un des plus actifs agents de cette culture religieuse que M. de Molinari réclame.

— 3° *Philippe Berger. Histoire de l'écriture dans l'antiquité* (Paris, Imprimerie nationale). L'histoire des religions antiques est trop intimement liée au déchiffrement des textes écrits les plus anciens pour que nous ne mentionnions pas ici, comme une contribution indirecte à nos études, le bel ouvrage publié par M. Philippe Berger sur l'histoire de l'alphabet. Imprimé sous le patronage du Ministère de l'Instruction publique, sorti des presses de l'Imprimerie nationale, orné de neuf planches hors texte admirablement exécutées et d'un très grand nombre de figures imprimées, rédigé avec une extrême clarté, ce livre se recommande comme le meilleur exposé qui existe actuellement de l'histoire de l'écriture. M. Berger s'est proposé de résumer et de rendre accessible à tout lecteur instruit l'état actuel des connaissances sur ce vaste sujet, plutôt que d'approfondir les questions qui ne sont pas encore résolues définitivement. Mais il a fait ce travail avec toute la compétence d'un épigraphiste rompu aux difficultés du déchiffrement des textes sémitiques, en homme du métier et non simplement en compilateur. Dans une première partie il raconte l'histoire de l'écriture avant

l'alphabet (pictographie, hiéroglyphes, écriture chinoise, cunéiforme, égyptienne). Ces divers systèmes idéographiques deviennent peu à peu syllabiques, c'est-à-dire phonétiques. C'est ainsi que le plus parfait d'entre eux, le système égyptien, donne naissance à l'alphabet phénicien. Les vingt-deux lettres de cet alphabet sont le point de départ des systèmes d'écriture de la presque totalité des peuples civilisés. M. Berger les étudie dans la seconde partie. On y distingue deux grandes familles : indo-européenne ou gréco-italiote et sémitique. A cette dernière se rattachent les alphabets de l'Inde et de la Perse. Une troisième partie, beaucoup plus courte, est consacrée à certaines écritures que l'on trouve aux confins du monde antique et dont la dérivation, probablement sémitique, n'est pas encore nettement établie. On le voit, la part de l'épigraphie sémitique dans l'établissement de cette histoire de l'écriture est prépondérante. Un livre comme celui de M. Berger est bien fait pour convaincre les sceptiques, s'il s'en trouve encore, qui douteraient de l'importance de ces études d'épigraphie, même pour l'histoire générale de l'esprit humain. Nous en recommandons très vivement la lecture. Une édition spéciale, toute semblable à l'édition officielle, est offerte au public par la maison Hachette au prix très modique de dix francs par exemplaire.

— 4° Maurice Vernes. *Histoire sainte, I. Éléments d'histoire juive* (Paris, Leroux, in-12 de 240 p. avec 2 cartes). Le petit volume de M. Maurice Vernes est, lui aussi, destiné au grand public et même, d'une façon toute spéciale, aux élèves de l'enseignement primaire et secondaire, pour lesquels le *Précis d'histoire juive*, publié chez Hachette en 1889, serait trop étendu ou trop difficile à comprendre. Le premier titre rend bien l'intention de l'auteur. Il a voulu faire une histoire sainte, une histoire qui fasse connaître et comprendre aux enfants la Bible, c'est-à-dire le recueil des livres, que l'on tient propres plus que tous autres « à élever le cœur de l'homme et à diriger sa conduite »; mais il a voulu, en même temps, que cette histoire soit débarrassée des erreurs historiques conservées dans l'immense majorité des manuels et qu'elle soit ramenée à la réalité des faits, tels que la science biblique indépendante permet de les reconstituer. C'est là une entreprise éminemment délicate et qui est bien de nature à tenter un écrivain, à la fois très familier avec l'histoire scientifique du peuple d'Israël et très convaincu de l'incomparable valeur éducative de la Bible. A cet effet, M. Vernes présente d'abord l'histoire des Israélites depuis la conquête du pays de Chanaan jusqu'à la destruction de Jérusalem par Titus. Dans une seconde partie, il expose successivement : la légende sainte des Israélites ou l'épopée des origines jusqu'à la prise de possession de la Palestine; la législation, les idées et les usages des Hébreux en matière religieuse; une analyse et une caractéristique des livres de l'Ancien Testament. Enfin le livre se termine par un certain nombre d'extraits de la Bible, destinés à mettre en relief les caractères distinctifs des divers écrits dont elle se compose.

L'ouvrage de M. Vernes répond-il au but que s'est proposé l'auteur? Telle

est la question qui se pose immédiatement, puisqu'il ne saurait y avoir ici occasion de discuter avec lui les solutions particulières qu'il a défendues ailleurs avec de bien autres développements. La question a, du reste, une portée générale que chacun sentira. Il faut reconnaître que M. Vernes a été très réservé dans l'énoncé des idées par lesquelles il se sépare de la plupart des historiens d'Israël. Une simple note de la p. 120 énumère les principales raisons pour lesquelles on doit admettre que les livres prophétiques ont été fortement remaniés ou qu'ils ont été entièrement composés au temps de la Restauration. Mais cette réserve même — toute louable qu'elle soit en principe, puisqu'il y aurait eu quelque sorte abus de confiance à présenter à des enfants, comme vérités acquises, des idées qui, jusqu'à présent, ne sont guère admises parmi les hommes compétents que par M. Vernes seul — cette réserve ne va pas sans inconvénients, car elle n'aboutit à rien moins qu'à faire de ce récit un pragmatisme assez froid, d'où est exclue toute espèce de philosophie de l'histoire. Ce qui nous intéresse le plus ne s'y trouve pas et ne peut pas s'y trouver : le tableau du développement religieux et moral du peuple d'Israël. Il est évident que si les thèses soutenues par M. Vernes sont vraies, l'idée que nous devons nous faire du développement religieux du peuple semble une toute différente, non seulement de celle qu'en présente l'enseignement traditionnel de l'Église, mais encore de celle que peuvent s'en faire les adeptes de l'école de Reuss ou de Kuenen.

Au point de vue pédagogique il y aurait aussi de graves réserves à faire, selon nous, sur la manière dont M. Vernes a compris sa tâche. D'abord il ne me paraît pas heureux de rejeter la légende des origines après l'histoire. Il ne faut pas craindre de commencer par le commencement lorsqu'on s'adresse à l'enfant. Ce qui nous trouble et nous arrête dans ces récits traditionnels ne cause pas la même surprise aux élèves. Qu'on leur présente ces récits comme histoire ou comme légende, ils acceptent sans aucune difficulté l'élément mythique, bien approprié au degré de développement de leur intelligence. Supprimer l'histoire patriarcale au début de cet enseignement, c'est enlever le sous-sol sur lequel repose tout l'édifice. Mais ce n'est là, après tout, qu'un point secondaire. J'ai une objection beaucoup plus grave contre l'essai de M. Vernes. C'est que ce n'est pas du tout une histoire sainte. Or, la seule raison pour donner une place aussi importante que le désire l'auteur à l'histoire du peuple d'Israël dans l'enseignement primaire et dans l'enseignement secondaire élémentaire, c'est de considérer cette histoire comme une grande leçon religieuse et morale. L'histoire politique et littéraire d'Israël, très intéressante pour le théologien ou pour l'historien, n'a droit comme simple récit historique qu'à une place réduite dans l'histoire générale des peuples de l'Orient. Elle ne mérite une place à part que lorsque nous en faisons réellement une histoire de l'âme juive, s'élevant lentement et à travers les luttes et les épreuves à la notion de l'unité divine, au monothéisme, au culte spirituel de Dieu, à l'idéal de justice des pro-

phètes, à la confiance invincible dans le triomphe définitif du droit, et finalement à l'Évangile du Christ. Or, c'est tout cela qui est absent du manuel de M. Vernes. On y trouve l'histoire extérieure des destinées et des écrits du peuple d'Israël. L'histoire de l'âme israélite est passée sous silence. C'est elle seule cependant qui a une valeur universellement humaine.

— 5° Rubens Duval. *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse.* — Le « Journal asiatique », dans le dernier cahier de 1891, publie la suite du mémoire de M. Rubens Duval que nous avons déjà mentionné dans notre précédente Chronique. Cette deuxième partie comprend l'histoire d'Édesse du IIIe au Ve siècle de notre ère, pendant la période des luttes entre les Romains et les Perses. Le christianisme, d'abord persécuté, triomphe définitivement après l'édit de Milan et, du même coup, la littérature syriaque prend un nouvel essor. L'Église d'Édesse acquiert une réelle importance dans les luttes christologiques, auxquelles les chrétiens consacrent, dès lors, le meilleur de leurs forces. Elle prend nettement parti contre les Ariens et brille d'un éclat remarquable en la personne de saint Éphrem, le prophète des Syriens. Au siècle suivant, c'est l'évêque Rabboula (412-435) qui mérite surtout d'arrêter l'historien religieux. Il lutte énergiquement contre les gnostiques et contre les nestoriens, mais ni lui, ni ses successeurs ne purent empêcher le nestorianisme de se répandre en Orient, où cette doctrine hérétique jouissait de la protection du gouvernement perse, assez avisé pour comprendre que les chrétiens schismatiques se détacheraient plus facilement de tout lien politique avec l'empire romain orthodoxe. La littérature syriaque du Ve siècle se fait remarquer non seulement par le grand nombre des traductions d'auteurs grecs, souvent importantes pour l'étude critique des textes, mais encore par une riche floraison d'écrits apocryphes. — La seconde partie du mémoire de M. R. Duval pèche, plus que la première, par une extrême sécheresse de composition. L'auteur enfile des notes à la suite les unes des autres, au lieu de nous présenter un tableau de l'histoire d'Édesse et de la littérature syriaque. Mais ce défaut est compensé par la précision du style et par la sûreté des informations. Nous aurions aimé plus de détails, plus de discussions. M. R. Duval a préféré nous donner une liste de conclusions, sobrement motivées, mais dont aucune n'est affirmée à la légère.

— 6° Dans la même livraison du « Journal asiatique » il faut signaler la traduction du *Vajracchedikâ*, par M. de Harlez, d'après le texte sanscrit avec comparaison des versions chinoise et mandchoue. Le *Vajracchedikâ* ou « Fendeur de diamant » est un sûtra de l'école du Mahâyâna ou Grand Véhicule. C'est un résumé des principes du *Mahâprajñâpâramitâ*, auquel les bouddhistes du nord accordent une valeur exceptionnelle. M. de Harlez a suivi le texte sanscrit publié par M. M. Müller, en 1881, dans les *Anecdota Oxoniensia* et le texte tibétain de Schmidt. Les textes chinois et mandchou qui lui ont servi de termes de comparaison sont manuscrits. La lecture de cette traduction est très intéressante pour ceux qui veulent sérieusement faire connaissance avec le boud-

dhisme, lis y verront à quel point le bouddhisme authentique diffère de ce que leur présentent les apôtres européens modernes d'un bouddhisme à l'usage de nos races occidentales.

— 7° *Paul Meyer. Un recueil d'Exempla* (Paris, Klincksieck; 47 p. in-4°). Nous sommes transportés bien loin du bouddhisme et du monde oriental par la Notice sur un recueil d'Exempla que le savant directeur de l'École des Chartes a retrouvé dans la Bibliothèque capitulaire de Durham. L'auteur de ce recueil d'anecdotes édifiantes à l'usage des prédicateurs ne se nomme point; mais M. P. Meyer a bientôt fait d'établir que ce doit être un moine franciscain anglais du XIIIe siècle, appartenant au couvent de Cork. L'intérêt de sa collection provient de ce qu'il a eu l'ambition d'enrichir le trésor déjà constitué par ses devanciers, d'une série d'historiettes empruntées à sa propre expérience ou à celle de ses amis et qu'il nous instruit ainsi, non seulement des stratagèmes employés par les prédicateurs de son temps, mais encore de l'état d'esprit des braves gens avec lesquels il était en relation. L'excellent moine cite ses témoins à l'appui des histoires les plus invraisemblables, avec une naïveté qui désarme la critique. Quelques-unes de ses anecdotes sont vraiment précieuses pour l'étude de la dévotion populaire de son temps. Ainsi l'histoire de cet homme qui fut sauvé du démon en se confessant à Dieu; que serait-ce donc, s'écrie l'auteur, s'il s'était régulièrement confessé à un prêtre!

— 8° *L. Stouff. Le pouvoir temporel des évêques de Bâle et le régime municipal depuis le XIIIe siècle jusqu'à la Réforme* (Paris, Larose et Forcel; 2 vol.). M. Stouff a donné un bon exemple en choisissant comme sujet de thèse de doctorat l'un des sujets encore les plus obscurs de l'histoire ecclésiastique du moyen âge, savoir les rapports des évêques en tant que princes temporels avec leurs sujets. La condition indispensable pour mener à bien une pareille étude est de localiser ses recherches, car c'est en pareille matière surtout que la diversité est la règle. Autant d'évêchés autant de pratiques et d'usages différents. L'histoire proprement religieuse des évêques de Bâle a été racontée avec les plus grands détails par M. L. Vautrey; mais l'histoire temporelle de ces mêmes évêques restait encore à étudier. M. Stouff a fouillé les archives et les bibliothèques de la Suisse; un volume entier de pièces justificatives témoigne du succès de ses recherches. L'évêché de Bâle offrait l'avantage de ne pas comprendre un grand nombre de régimes municipaux à étudier; il ne comprenait que les deux communes de Bâle et de Bienne. Le premier volume a donc pour objet, d'abord, la description des éléments du pouvoir temporel de l'évêque, ensuite le développement du régime municipal qui va en s'élargissant graduellement et qui empiète de plus en plus sur le pouvoir législatif et judiciaire de l'évêque, jusqu'à ce qu'à la Réformation le pouvoir spirituel lui-même soit supprimé. Les historiens ecclésiastiques, en général peu familiers avec ce côté tout terrestre du pouvoir ecclésiastique au moyen âge, tireront grand profit de la lecture de cette thèse, alors même que toutes les théories de l'auteur

sur le premier développement du régime municipal ne puissent pas être remplies comme elles étaient espérées.

— 9° *Boulay de la Meurthe. Documents sur la négociation du Concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801* (Paris, Leroux). Les négociations qui ont abouti, dans le Concordat, au règlement bientôt séculaire des rapports entre le pouvoir temporel et l'Église catholique en France, sont moins éloignées de nous que les luttes du temporel et du spirituel au moyen âge. Il n'en est pas moins précieux d'avoir à sa disposition un recueil de toutes les pièces relatives à ces négociations aussi complet et reproduites par un homme compétent, qui se borne à avoir des idées personnelles contestables dans l'introduction de son livre, mais qui se montre un guide sûr et discret dans l'annotation de ses documents. Au moment où les graves problèmes réglés par le Concordat se dressent de nouveau devant le peuple français, il importe de signaler à tous ceux qui veulent étudier par eux-mêmes la question des rapports de l'Église et de l'État, une publication où ils trouveront tous les éléments d'une bonne enquête historique.

— 10° Depuis notre dernière Chronique nous avons reçu plusieurs ouvrages très intéressants, auxquels la Revue consacrera bientôt des articles spéciaux, mais que nous ne pouvons pas nous dispenser de signaler et de recommander dès maintenant à nos lecteurs. M. *James Darmesteter* a fait paraître, chez Calmann Lévy, *Les prophètes d'Israël* (7 fr. 50), la réimpression d'une série d'études écrites au cours des cinq dernières années, précédée d'une préface extrêmement remarquable où l'auteur expose ses idées sur la solution de la crise religieuse moderne.

Un autre de nos collaborateurs, M. *Pierre Paris*, a publié sur *Élatée, la ville, le temple d'Athéna Cranaia* (Paris, Thorin) une monographie excellente, qui lui a valu en Sorbonne le doctorat ès lettres et qui est une contribution des plus utiles à la grande œuvre de la reconstitution des cultes locaux de la Grèce, condition indispensable pour le développement de nos connaissances sur les religions grecques.

Ce sont également deux thèses de doctorat de la Faculté des lettres de Paris, ces deux livres tout récents qui font le plus grand honneur à leurs auteurs et dont tous les historiens de l'histoire religieuse des temps modernes tireront profit : *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre* (1515 à 1563), par M. *Ferdinand Buisson* (Paris, Hachette; 2 vol., 20 fr.) et *Bossuet, historien du protestantisme*, par M. *Alfred Rébelliau* (Paris, Hachette). Écrits par des hommes d'opinions fort différentes, ces deux ouvrages sont vraiment des études historiques où la conscience de l'historien se montre aussi scrupuleuse que la liberté d'appréciation y demeure entière. Portant sur des sujets très spéciaux, ces deux études ont néanmoins une portée générale des plus intéressantes. M. Buisson a voulu éclairer les origines du protestantisme libéral français. M. Rébelliau a voulu montrer l'évolution de la controverse entre protestants et catholiques au XVIIe siècle.

Nous nous promettons d'y revenir avec toute l'attention que méritent ses savants et consciencieux travaux.

Nouvelles diverses. — 1° *Conférences de M. Paul Regnaud.* M. Paul Regnaud a inauguré le 23 janvier, à la Faculté des lettres de Lyon, une série de conférences hebdomadaires consacrées à la religion indo-européenne et à ses principaux développements ethniques. Voici le programme de ses leçons : 1° Essai de restitution de la religion indo-européenne d'après le Rig-Véda ; le sacrifice. — 2° Les divinités du sacrifice. Agni et Soma. L'idée de Dieu dans la religion indo-européenne. — 3° Exposé critique des systèmes de mythologie naturaliste, météorologique et solaire. — 4° Les idées morales dans la religion indo-européenne. L'origine purement métaphorique des conceptions du mal et de l'enfer. — 5° Transformation des formules métaphoriques du sacrifice en légendes mythiques. Les aventures des dieux et des héros de la fable. — 6° Évolution religieuse du sacrifice : le brahmanisme indien ; l'orphisme et les mystères d'Éleusis ; les oracles, les cultes locaux en Syrie. — 7° Développement littéraire des formules du sacrifice. Les poèmes épiques et le drame mythologique dans l'Inde et la Grèce. — 8° La philosophie dans ses rapports avec la religion indo-européenne. Le panthéisme impliqué dans le sacrifice. Origine des formules cosmogoniques. L'ascétisme et le Védânta dans l'Inde. Les orphiques, les pythagoriciens, les Éléates, etc. en Grèce.

— 2° *Musée Guimet.* On vient d'installer dans une vitrine du *Musée Guimet* une collection de miniatures chinoises très finement peintes sur des feuilles du figuier sacré qui servait à abriter le Bouddha durant ses méditations. Ces peintures, qui peuvent remonter au dix-huitième siècle, représentent vingt lohans (propagateurs de la doctrine). Elles ont été données au Musée par M. Hubert Duval, avec un lot tout complet d'autres peintures chinoises, le tout ayant appartenu au célèbre voyageur Klaproth, qui a annoté chaque pièce de ses savantes observations.

— 3° *L'enseignement biblique.* A côté de la *Revue biblique* fondée par les P.P. Dominicains de Terre Sainte et que nous avons annoncée dans notre précédente chronique, M. l'abbé *Loisy*, professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris, publiera désormais une revue, intitulée l'*Enseignement biblique*, consacrée à l'étude de la Bible et à des commentaires critiques, historiques et théologiques des livres qui la composent. M. l'abbé *Loisy* est déjà connu par les deux volumes qu'il a publiés en 1890 et 1891 sur l'*Histoire du Canon de l'Ancien et du Nouveau Testament*, le premier chez Letouzey, le second chez Maisonneuve. La nouvelle revue semble devoir être surtout la reproduction du cours qu'il professe à l'Institut catholique.

— 4° *Congrès des traditions populaires.* Le compte rendu des séances du premier Congrès international des Traditions populaires, qui s'est tenu à Paris le 29 juillet 1889 et les jours suivants, s'est fait attendre. C'est une fâcheuse habitude qui tend à devenir la règle de tous les Congrès. Il vient de paraître à la

Bibliothèque des « Annales Économiques » (A. van Antonio-Dubois). Nous y remarquons, après le discours d'ouverture de M. Ch. Ploix, un mémoire du même M. Ploix sur l'interprétation des contes mythiques chez les Aryens, à l'appui de sa théorie sur l'origine lumineuse des mythes et des contes ; — une communication de M. Cosquin sur le Folklore esthonien et spécialement sur Jakob Hurt ; — des notes de M. Kaarle Krohn sur la littérature orale en Finlande dans les dix dernières années ; — de M. Certeux sur les Musées de traditions populaires ; — un mémoire de M. Gubernatis sur les origines bouddhiques et les développements du « Dit de l'empereur Constant » ; — une étude très intéressante de M. Ch. Gaidoz sur les rapports des Tziganes de l'Europe avec les traditions populaires ; — une communication de M. Kaarle Krohn, sur la méthode de son père, M. Jules Krohn, bien connu par ses études sur le Kalevala ; — un mémoire, inédit, sans contredit, instructif, de M. de [illegible] sur l'histoire du swastika ; — une étude de M. Jean Fleury sur le Folklore russe ; — un travail de M. Henri Carnoy sur les Coquecigrues et deux études de M. Paul Sébillot sur la littérature orale en France et de M. Emmanuel Cosquin sur l'Origine (indienne) des contes populaires européens et les théories de M. Lang, où l'auteur reprend la thèse qu'il a déjà soutenue avec talent dans ses « Contes populaires de Lorraine », etc.

La lecture de ce compte rendu nous fait passer quelques heures très agréables et témoigne, comme nous, d'un travail considérable de la part des rapporteurs. On ne laisse pas cependant d'éprouver l'impression que provoque le plus souvent aussi la lecture des recueils périodiques consacrés au folklore : c'est que, jusqu'à présent, les folkloristes ont la fâcheuse habitude de toucher à tout et de rarement approfondir leurs recherches. Il serait plus utile à la science de se cantonner sur deux ou trois sujets et de faire l'étude critique et historique des documents recueillis que d'accumuler des quantités énormes de faits ou de récits, de valeur extrêmement inégale et se rapportant aux ordres les plus divers d'idées ou de coutumes. C'est la méthode de travail qui laisse encore à désirer.

— 7° P. Sébillot. *Légendes chrétiennes de la Haute-Bretagne.* M. Paul Sébillot, l'infatigable secrétaire général de la Société des traditions populaires, a publié dans la « Revue de Bretagne, de Vendée et d'Anjou » et, en tirage à part à Vannes (impr. Lafolye), une série de légendes chrétiennes de la Haute-Bretagne, qui complètent celles qu'il a publiées dans la « Revue de l'histoire des Religions » en 1888.

— 8° Aux publications relatives à M. *Moritz Steinschneider*, à l'occasion de son soixante-quinzième anniversaire et que nous avons annoncées dans notre précédente Chronique, il faut joindre un travail en hébreu de M. A. *Harkavy*: *Leben und Werke des Saadjah Gaon (Said al Fajjumi, 892-942), Rector der Talmudischen Akademie in Sura*, qui forme la cinquième partie du recueil intitulé : « Studien und Mittheilungen aus der K. öffentlichen Bibliothek zu St-Petersburg ».

Nécrologie. — M. *Alfred Maury*, mort à *Paris*, le 12 février, à l'âge de

allemande qu'italienne, avait une variété de connaissances véritablement prodigieuse. Dans sa longue et laborieuse carrière il avait touché à presque tous les ordres de connaissances. Après avoir débuté par des études de mathématiques en vue d'entrer à l'École polytechnique, il se consacra plus spécialement à l'archéologie et à l'histoire et, soit comme sous-bibliothécaire à l'Institut, soit comme directeur des Archives nationales, soit enfin comme écrivain il témoigna d'une curiosité universelle. Cette universalité faisait l'intérêt de son enseignement et le charme de sa conversation. Parmi ses nombreux ouvrages il faut rappeler ici tout particulièrement *le Sommeil et les Rêves*, les *Croyances et légendes dans l'antiquité* et surtout son *Histoire des religions de la Grèce antique*, publiée en 3 volumes de 1857 à 1859. Ce fut en son temps une œuvre des plus remarquables, faisant suite aux travaux dont M. J.-D. Guigniaut, traducteur et annotateur de Creuzer, avait déjà enrichi notre science nationale. Bien que dépassé aujourd'hui, bien que souffrant d'une certaine prolixité et d'un certain encombrement des matériaux trop nombreux et insuffisamment classés, l'ouvrage de M. Alfred Maury sur la mythologie grecque est encore à cette heure un des plus riches répertoires de renseignements et de citations exactes, bien choisies. Otfried Müller, Welcker, Gerhard ont été lus et utilisés. La comparaison avec les autres mythologies est suggérée et protégée contre le dilettantisme arbitraire par la conscience sévère de l'auteur.

Nous lui devons d'avoir compris que l'histoire religieuse de la Grèce n'est pas épuisée par la description des divinités et de leurs légendes telle qu'on peut la tirer des écrivains de l'âge classique. Il faut pénétrer au-dessous de cette brillante surface, interroger les plus anciens mythes, les traditions locales, les cultes secondaires, les anciennes localisations. M. Alfred Maury a donc sa place marquée, et de la manière la plus honorable, parmi ceux qui ont fait progresser l'histoire religieuse dans notre pays. Il nous a révélé l'un des côtés les plus importants de cette histoire et nous a initiés à la véritable méthode qui permet de la perfectionner indéfiniment.

ANGLETERRE

1° — *L'Ancien Testament et la Vie future.* M. Gladstone met à la défense de l'orthodoxie homérique et de l'orthodoxie biblique la même ardeur merveilleuse qu'il déploie dans la politique anglaise pour défendre les nobles revendications du parti libéral. Mais son exemple, mieux qu'aucun autre argument, prouve qu'une vaste intelligence et une imagination richement douée sont impuissantes à faire revivre la réalité historique, sans le concours de la méthode critique et sans les connaissances spéciales qu'une étude prolongée peut seule fournir. Dans un très curieux article du « Nineteenth Century » (oct. 1891), intitulé *Ancient beliefs in a future state*, M. Gladstone cherche à établir que la foi à une vie future a existé chez les Israélites dès l'époque mosaïque, non pas

comme doctrine d'Israël dont ce peuple aurait eu mission de conserver le souvenir pour l'humanité, mais à l'état d'opinion perdue, tandis que d'autres peuples auraient été chargés de conserver pour la postérité cette croyance à une vie future, notamment les Égyptiens et les Perses.

Les écrits de M. Gladstone jouissent d'une autorité immense en Angleterre. Il suffit que « the grand old man » ait exprimé les opinions susmentionnées pour que la cause soit entendue auprès de milliers de ses compatriotes. C'est pourquoi M. le professeur Cheyne a pris la peine de réfuter l'article que nous venons de signaler dans le numéro de décembre de la même revue (*Sheol and immortality*). M. Cheyne est un critique très libre d'esprit et en même temps très respectueux pour la Bible. Son livre récent sur les Psaumes est le brillant témoignage de son érudition et de sa méthode sévère. Il a donné une leçon de critique historique, respectueuse mais très franche, à son interlocuteur. M. Cheyne insiste beaucoup sur l'influence zoroastrienne dans la formation de la foi et de la littérature juives. Sur ce point il y aurait peut-être lieu à contestation avec lui à propos de quelques-unes de ses assertions. Mais où il est tout à fait fort, c'est lorsqu'il montre combien M. Gladstone se trompe lorsqu'il prend les croyances populaires au Sheol comme adéquates à une croyance positive à une vie future. Il y a une différence énorme entre les superstitions populaires relatives au Sheol et la foi en l'immortalité spirituelle. Nous n'irons pas jusqu'à dire que le Sheol soit la négation de la vie. C'en est une réduction, un affaiblissement extrême ; c'est l'ombre de la vie et non son épanouissement.

Les attaques comme celles de M. Gladstone ont le grand avantage de forcer des critiques comme M. Cheyne à préciser pour le public lettré les principes de la méthode critique, dont les fruits sont trop souvent renfermés dans des ouvrages trop techniques pour être lus en dehors d'un petit cercle de collègues.

— M. Driver, professeur d'hébreu à Oxford, a publié récemment une *Introduction to the literature of the Old Testament* (Édimbourg, Clark) qui inaugure une collection dite « The international theological library », rédigée par des théologiens anglais et américains. Il est assez piquant de voir le successeur actuel de la chaire occupée jadis à Oxford par Pusey, accepter dans ce livre toute la théorie de Kuenen et de Wellhausen sur l'histoire littéraire de l'Ancien Testament.

La suite de cette collection comprendra : une Théologie de l'Ancien Testament, par le professeur Davidson, d'Édimbourg ; une Introduction à la littérature du Nouveau Testament, par le professeur Salmond, d'Aberdeen ; une Histoire contemporaine du Nouveau Testament, par le professeur Briggs, de New-York ; une Histoire de la doctrine chrétienne, par le professeur *Fisher*, de Newhaven (États-Unis) ; une Apologétique par le professeur *Bruce*, de Glasgow ; une Histoire des Religions comparées, par le professeur *Fairbairn*, d'Oxford ; une Symbolique, par le professeur *Schaff*, de New-York ; une Philosophie religieuse, par le professeur Flint, d'Édimbourg ; une Morale chrétienne, par le professeur

Newman Smith, de Newhaven (États-Unis); un volume des *Institutions chrétiennes*, par le professeur *Allen*, de Cambridge (États-Unis) et une *Histoire de l'Église des Apôtres*, par le professeur *Giffert*, de Cincinnati.

— Le XXXIIe volume des *Sacred Books of the East* vient de paraître. Il contient la traduction, si longtemps attendue, des *Hymnes védiques*, accompagnés d'un commentaire, par M. *Max Müller*. En même temps l'infatigable maître d'Oxford a publié le troisième volume de ses Gifford Lectures sur *Anthropological religion*. Il prononce actuellement la quatrième série de ses conférences à l'Université de Glasgow. Elles ont pour objet ce que l'auteur appelle *Psychological religion*.

ALLEMAGNE

Handcommentar zum Neuen Testament. L'année 1891 a vu l'achèvement rapide du Commentaire en quatre volumes sur le Nouveau Testament entrepris par l'éditeur P. Siebeck (Mohr), de Fribourg-en-Brisgau. Cette publication est un nouveau service rendu par le vaillant éditeur à la cause des études théologiques. De même que la *Sammlung theologischer Lehrbücher* est le répertoire le plus complet et comme la revue encyclopédique de l'état actuel de la théologie scientifique, de même le *Handcommentar* est à cette heure le meilleur résumé des résultats acquis par l'interprétation scientifique du Nouveau Testament. Les hommes auxquels a été confiée la tâche de dresser en quelque sorte le bilan actuel de l'exégèse rationnelle et indépendante à l'égard de la tradition ecclésiastique, sont, presque tous, des maîtres qui ont consacré toute leur vie à l'étude du Nouveau Testament et auxquels une longue pratique de l'enseignement universitaire a donné l'expérience de ce que comporte le commentaire usuel. Il ne dispense pas ceux qui veulent faire une étude approfondie d'un livre du Nouveau Testament, de recourir aux commentaires spéciaux et détaillés des meilleurs exégètes, mais il rendra les plus grands services à ceux qui veulent s'orienter rapidement, d'après des guides dignes de confiance, sur les diverses questions soulevées par chaque livre du recueil sacré et sur la signification précise de chaque passage.

Les deux volumes dus à M. *H. J. Holtzmann*, professeur à l'Université de Strasbourg, méritent tout particulièrement d'être remarqués. Il a pris pour sa part les Évangiles synoptiques, les *Actes des apôtres* (t. I) et les écrits johanniques (IVe Évangile, les Épîtres de Jean et l'Apocalypse, t. IV). Quiconque sait à quel point les questions critiques soulevées par ces écrits sont complexes et délicates, admirera la maîtrise avec laquelle M. Holtzmann se meut dans ce dédale, sans faire de tort à ceux qui ne partagent pas ses vues et avec une connaissance parfaite de tous les travaux antérieurs sur les sujets traités. Le commentaire sur le IVe Évangile me paraît l'emporter d'une façon toute spéciale sur les autres écrits analogues dont peut disposer l'étudiant.

Les Épîtres pauliniennes ont été partagées entre divers commentateurs. Les Épîtres aux Thessaloniciens et aux Corinthiens sont traitées par le professeur Schmiedel, de Iena ; celles aux Galates, aux Romains et aux Philippiens ont été confiées à un vétéran des études théologiques en Allemagne, le professeur *Lipsius*, également de Iena. Toutes les autres épîtres du Nouveau Testament — sauf, bien entendu, les Épîtres johanniques — sont commentées par M. von Soden, de Berlin.

Autant nous apprécions la qualité du commentaire, autant il nous paraît regrettable que les auteurs et les éditeurs en aient rendu la lecture si pénible. Sans doute la lecture d'un ouvrage de cette nature ne saurait être une distraction et l'on aurait mauvaise grâce à réclamer des auteurs un style fleuri ou même simplement un récit suivi. Mais, de plus en plus, ils abusent tous, sous prétexte de concision, des phrases surchargées et coupées par des parenthèses et des renvois. J'ai l'impression que, pour lire avec fruit ce commentaire, il faut en plus être tout à fait versé dans l'étude du Nouveau Testament ; autrement la lecture en devient un véritable casse-tête. Et bien loin de corriger cette obscurité qui provient d'une accumulation trop considérable de renseignements dans un espace restreint, l'éditeur semble s'être complu à la rendre encore plus pénible. Il a vraiment poussé trop loin l'amour des abréviations et l'horreur des alinéas. Le papier est donc bien cher en Allemagne, pour que l'on sacrifie les yeux de ses lecteurs à une économie de quelques francs. Dans une nouvelle édition, qui ne saurait se faire attendre longtemps — elle est déjà un fait accompli pour le premier volume — nous voudrions que l'on se préoccupât surtout de mettre beaucoup de jour dans la disposition typographique et un peu aussi dans la rédaction.

— *Byzantinische Zeitschrift*. M. K. Krumbacher, dont nous louions dans une précédente Chronique l'Histoire de la littérature byzantine, entreprend chez Teubner, à Leipzig, la publication d'une *Byzantinische Zeitschrift*, consacrée aux études byzantines au sens le plus large. Les articles pourront être rédigés en allemand ou en français. Cette fois la théologie byzantine n'est pas exclue du programme, comme dans la « Geschichte der byzantinischen Literatur ». La nouvelle revue paraîtra par fascicules trimestriels et coûtera 25 fr. Les souscriptions sont reçues par M. Krumbacher, à Munich, Herzog-Maxstrasse, 4.

Nécrologie. — L'orientaliste de Goettingue, *P. de Lagarde*, est mort dans cette ville à la fin de l'année 1891, à l'âge de soixante-quatre ans. Il occupait à Goettingue la chaire de philologie sémitique dans laquelle il avait succédé à Ewald. Il a touché à beaucoup de sujets différents, à la fois avec passion et avec érudition, aussi bien dans les questions purement scientifiques où il ne supportait pas volontiers que l'on ne fût pas de son avis que dans les questions politiques contemporaines où il soutenait avec ardeur la cause conservatrice. Après avoir fait ses études de théologie, il a publié de nombreux textes syriaques, notamment les *Didascalia apostolorum*, mais il s'occupa aussi d'études coptes, iraniennes

et arméniennes. Il a publié de nombreux textes orientaux de la Bible, par exemple les Targums des prophètes, les *Hagiographa chaldaice*, une traduction syriaque des apocryphes et une traduction arabe des évangiles. Il n'a pas pu achever son édition des Septante. Des volumes de Mélanges (*Mittheilungen*) renferment des dissertations éparses dont quelques-unes ont une grande valeur.

BELGIQUE

Des méthodes qui permettent d'atteindre le développement préhistorique des religions. Sous ce titre M. le comte Goblet d'Alviella a publié dans la « Revue de Belgique » et en tirage à part (chez Weissenbruch, à Bruxelles), l'introduction aux conférences qu'il a faites l'année dernière à Londres et à Oxford, sous le patronage du comité des Hibbert Lectures, et qui paraîtront au premier jour sous le titre : *Histoire de l'idée de Dieu.* La méthode préconisée par notre honorable collaborateur est résumée par lui-même en ces lignes : « Ainsi, l'histoire, l'archéologie préhistorique, le folklore, l'ethnographie comparée se joignent à la linguistique et à la psychologie pour nous dire que, si nous voulons reconstituer les premières formes et les premiers développements de la religion, force est de nous adresser aux peuples non civilisés, en rapprochant leurs croyances des éléments similaires qui se conservent dans les cultes historiques et dans les survivances populaires. Là où ces trois espèces de sources nous fournissent des renseignements identiques — et surtout s'ils proviennent des régions et des races les plus diverses, — nous pouvons présumer avoir devant nous, non des faits accidentels, passagers, particuliers à tel ou tel peuple, à tel ou tel climat, mais des faits généraux, humains, propres à toutes les populations placées dans les mêmes conditions de développement social et, par suite, communs aussi à nos ancêtres dans une certaine période de leur évolution.

« Cependant pour que la démonstration soit complète, il faut encore examiner si les idées et les institutions religieuses, même les plus élevées de notre âge, peuvent se rattacher sans solution de continuité, sans hypothèse d'une intervention extérieure, au développement naturel des croyances qui s'observent parmi les populations restées au niveau inférieur de la culture humaine. »

SUISSE

Paul Oltramare. Le pessimisme hindou (Genève, Stapelmohr). Dans cette petite brochure M. Paul Oltramare, professeur au Collège de Genève, s'est efforcé de traduire en un langage accessible aux profanes les principes du Védânta, en les comparant à la philosophie de Schopenhauer, le pessimisme bouddhique, en l'opposant à la morale chrétienne. M. Oltramare a fort bien su dégager

la différence fondamentale du bouddhisme qui enseigne la délivrance du mal par l'anéantissement de l'être, et du christianisme, qui enseigne le salut par la lutte contre le mal et par la foi en un avenir meilleur.

— MM. [illegible] et Cie, de Berne, mettent en souscription, au prix de 5 fr. 65 un ouvrage du Dr P. *Coullery*, de la Chaux-de-Fonds, intitulé : *Jésus le Christ et sa vie. Sa doctrine morale, politique, économique et sociale.* A en juger par le prospectus, c'est un ouvrage de théorie religieuse et sociale à propos du Christ et de l'histoire des églises chrétiennes, plutôt qu'une œuvre proprement historique.

BOHÊME

Český Lid. Sous ce titre paraît à Prague, depuis le 15 octobre 1891, une nouvelle Revue consacrée aux études d'anthropologie et de folklore. Elle a pour rédacteurs MM. L. *Niederle* et *Zíbrt*. Elle publie des articles de fond, des documents, de la musique, des illustrations, et est accompagnée d'une copieuse bibliographie. Les deux premiers numéros sont d'une exécution très soignée et fort intéressants. Les rédacteurs publient en outre, sous le titre *Bibliothèque du Český Lid*, une série de monographies. La première a pour objet le *Skřítek* (esprit, lutin, génie domestique) dans les anciennes traditions tchèques. (Extrait de la « Revue critique ».)

HOLLANDE

La dernière livraison du *Theologisch Tijdschrift* nous apprend que M. le professeur *Tiele*, à Leyde, a échangé le cours d'histoire des religions — ou plus exactement Histoire de l'idée de Dieu — qu'il professait à l'Université, contre le cours de Philosophie de la religion, en vertu d'un accord avec son collègue, M. le professeur Gunning.

GRÈCE

M. *Politis*, professeur d'archéologie grecque, a publié la leçon d'ouverture de son cours : Λόγος εἰσιτήριος εἰς τὸ μάθημα τῆς Ἑλληνικῆς ἀρχαιολογίας. L'archéologie, telle qu'il l'entend, doit être traitée comme une branche de la sociologie, à la fois par la méthode d'observation et par la méthode comparative. Le but qu'il se propose n'est pas seulement de reconstituer la vie grecque de l'antiquité, mais encore de montrer la part de cette antiquité grecque dans l'histoire générale de l'humanité. Précédemment M. Politis a enseigné la mythologie comparée.

ÉTATS-UNIS

L'enseignement de l'histoire des religions continue à se développer d'une façon remarquable aux États-Unis. Nous lisons dans la *Nation*, du 7 janvier :

« A Boston et à Cambridge s'est formé, sous la direction du professeur Toy, un groupe pour l'étude des religions. A l'Université de Pennsylvanie une partie des conférences patronnées par l'Association universitaire sont consacrées à des sujets du même ordre. L'Université de la ville de New-York a une chaire de religions comparées et la section orientale du Brooklyn Institute se propose d'organiser pendant cet hiver une série de leçons sur les temples et les cultes de l'Orient. L'été dernier, à l'École de morale de Plymouth, des représentants de diverses croyances religieuses ont été invités à exposer leurs systèmes. »

Après cet exposé rétrospectif l'auteur de la communication, M. R. G., nous apprend qu'il s'est formé à Philadelphie un comité pour organiser des conférences annuelles, destinées à répandre sous une forme accessible au public instruit les résultats de l'étude scientifique des religions. Ces conférences, au nombre de six, seront faites successivement à Boston, New-York, Brooklyn, Philadelphie, Baltimore et Chicago. Déjà plusieurs savants qualifiés par leurs études spéciales ont promis leur concours. Après avoir été prononcées les leçons seront publiées en volumes. Nous avons donc affaire ici à une nouvelle édition de la tentative qui a si brillamment réussi en Angleterre, sous le nom de Hibbert Lectures, et qui a certainement contribué pour sa part à l'élargissement de la science théologique anglaise au cours des dernières années.

Nous saluons avec un vif plaisir ce nouveau triomphe des idées pour lesquelles notre Revue lutte depuis douze ans. Il y a quelque consolation à penser que tous les efforts de ses collaborateurs n'ont pas été en pure perte.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

---

1. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 11 décembre 1891* : M. *Maspero* annonce la découverte de deux monuments chaldéens, peut-être les plus anciens connus actuellement, par M. de Morgan, au cours de sa mission en Perse. Grâce aux estampages pris par ce voyageur, au péril de sa vie, on a pu reconnaître les inscriptions chaldéennes dont ils sont ornés. L'une, relevée à Serpoul, rappelle les victoires remportées par Anoubanini, roi de Loulouti. Elle accompagne un bas-relief où l'on voit de nombreux captifs amenés au roi par la déesse [illegible]. L'autre rappelle la restauration d'une image d'un roi inconnu par un gouverneur chaldéen.

M. *Delisle* présente de la part de M. Bruguier-Roure le *Cartulaire de l'œuvre des églises, maison, pont et hôpitaux du Saint-Esprit* (1265-1791).

— *Séance du 18 décembre* : M. *Aymonier* présente quelques observations sur la date de la fondation du Cambodge indien. Les auteurs chinois, cités par Francis Garnier, mentionnent vers l'an 429 ou 430 de notre ère, l'avènement d'un prince Kiao-Tchen-Jou, de la secte des Po-lo-men, c'est-à-dire des Brahmanes. Ce prince est considéré par eux comme l'introducteur des lois et des mœurs de l'Inde au Cambodge. M. Aymonier croit pouvoir identifier ce prince avec Çruta-Varman, le fondateur de la dynastie des Varman qui, du VI[e] au XII[e] siècle, a laissé de si nombreux souvenirs de son pouvoir dans les monuments et par les inscriptions. En effet, le fils de Kiao-Tchen-Jou est appelé par les auteurs chinois Tcheli-Topa-Mo, ce qui paraît être la transcription chinoise du nom Çresthavarman, que le fils de Çruta-Varman porte dans les inscriptions cambodgiennes. Cette identification permettrait de fixer aux environs de l'an 428 la fondation du Cambodge indien.

— *Séance du 23 décembre* : M. *Schlumberger* présente la photographie d'une très curieuse plaque d'ivoire sculpté, contemporaine de l'empereur d'Orient, Léon VI, dont elle figure le couronnement (886) par la Sainte Vierge assistée de

(1) Nous nous bornons à signaler les articles et les communications qui concernent l'histoire des religions.

l'archange Michel. Sur l'autre face, on voit le Christ entre saint Pierre et saint Paul. Une longue inscription reproduit une prière pour implorer la bénédiction de Dieu sur le prince.

M. *Georges Bénédite* donne une étymologie du nom biblique *Rouben* (Rouben, chez les Septante : Roubêlos, d'après Josèphe). Ce nom se retrouve sur une statuette égyptienne du Musée de Turin et parmi les rois du canon de Turin. Il signifie : « le soleil qui brille » ; c'est un composé du nom du dieu Ra, comme il y en a beaucoup chez les Égyptiens, tels que Ramessès, Rahotep, Ratoisès, Rahotep, etc.

— *Séance du 29 décembre* : M. *Geffroy*, directeur de l'École française de Rome, écrit à la date du 27 décembre : « L'attention des savants et des artistes est vivement excitée ici par cette statue d'Apollon qu'on a récemment recomposée avec plusieurs morceaux retrouvés dans le Tibre. La tête en est bien conservée ; elle est d'un large travail. Le bras gauche manque ; le mouvement de l'épaule marque qu'il était avancé en avant. Le bras droit s'abaissait le long du corps. Malgré les mutilations et le ravage exercé pendant des siècles par les eaux, l'œuvre paraît remarquable. Est-ce, comme on l'a conjecturé, une réplique d'une statue ayant fait partie d'un groupe perdu de Phidias (voir Pausanias, X, 10) ?

« Nul n'a donné encore une explication définitive de la belle statue trouvée dans la villa de Néron à Subiaco, et maintenant exposée au Musée des Thermes. La *Gazette des Beaux-Arts* de 1885 en a donné une photographie avec un commentaire de M. Marcel Reymond.

« De nouvelles facilités et de nouvelles et abondantes sources sont offertes au travail scientifique par le Vatican. Léon XIII a fait don à la bibliothèque vaticane de la bibliothèque Borghèse, comprenant en particulier trois cents manuscrits réunis par les papes d'Avignon et deux mille registres d'Urbain VIII et de Paul V. Une salle de consultation de trente mille volumes a été installée pour les travailleurs de la bibliothèque et des Archives. On s'occupe enfin des moyens d'ouvrir à l'étude les immenses archives de Saint-Jean de Latran, avec leur triple série de bulles, de brefs et de suppliques.

« Le professeur Gamurrini a signalé une inscription étrusque sur lame de plomb trouvée récemment, et contenant, outre des noms propres, l'indication de certaines fonctions : le *dapifer*, le joueur de flûte, etc. Il pense que l'inscription se rapportait à un de ces banquets funéraires qui étaient habituels chez les Étrusques. »

— *Séance du 5 janvier 1892* : M. *Alexandre Bertrand* prend place au fauteuil de la présidence. — M. *Champoiseau*, ministre plénipotentiaire et correspondant de l'Institut, communique une inscription de Samothrace, relevée par lui au cours de sa dernière mission et estampée par M. Lebaille, élève de l'École des Hautes-Études. Elle donne les noms de personnes, qui étaient venues de l'île voisine d'Imbros se faire initier aux mystères de Samothrace, célébrés chaque année

au dieu Cabire. Elle devait appartenir à l'un des trois sanctuaires principaux dont les ruines ont été retrouvées. Elle nous apprend que dans les mystères de Samothrace, comme dans ceux d'Éleusis, il y avait deux degrés d'initiation. L'inscription est dédiée naturellement aux grands dieux de Samothrace, aux dieux Cabires.

Dans la même île, M. Champoiseau a retrouvé un marbre représentant une divinité domestique, destinée probablement à protéger une demeure particulière. Est-ce un Hermès ou n'est-ce pas plutôt un Cabire? On serait tenté de le croire à cause de la ressemblance avec le dieu enfant Axiokersos qui figure dans le groupe à triple face du Vatican, connu sous le nom de marbre de la duchesse de Chablais.

M. le comte de Lasteyrie présente l'ouvrage de M. *Corroyer*, *L'Architecture romane*, *l'Architecture gothique*.

— *Séance du 15 janvier* : M. *Salomon Reinach* lit un mémoire sur *l'Art plastique en Gaule et le druidisme*. Il fait observer qu'après l'efflorescence de l'art en Gaule à l'époque du renne, nous trouvons une longue période, depuis l'âge des monuments mégalithiques jusqu'à la conquête romaine, où les sculptures font presque entièrement défaut. Les passages de César et de Lucain qu'on a allégués pour prouver que les Gaulois représentaient leurs dieux en pierre et en bois doivent être interprétés autrement : il s'agit, dans le premier, de piliers en pierre, et, dans le second, de troncs d'arbre plus ou moins équarris. Comme l'industrie gauloise était fort avancée, on est obligé d'attribuer l'absence de statues en Gaule à une interdiction religieuse. Cette prohibition, que l'on retrouve chez les Romains, les Germains et les Perses, ne peut guère avoir été mise en vigueur que par une aristocratie religieuse. En Gaule, cette aristocratie est le collège des druides, à l'influence desquels M. Reinach attribue les monuments mégalithiques (dolmens, menhirs, etc.). Ces derniers ne sont pourtant pas celtiques ; c'est que le druidisme, dans l'Europe occidentale, est antérieur aux Celtes, qui ont accepté en partie la religion druidique comme les Grecs ont adopté les vieux cultes des Pélasges. L'aversion du druidisme pour les représentations des dieux n'est attestée par aucun texte formel, mais Plutarque dit que Numa, élève de Pythagore, défendit aux Romains d'élever des statues, et d'autres écrivains font de Pythagore l'élève des druides. Ce sont là des légendes qui, bien que sans autorité en elles-mêmes, attestent cependant l'affinité des doctrines. Ainsi le druidisme, comme le mosaïsme, a été hostile à l'anthropomorphisme, ce qui explique pourquoi les premières statues de dieux ne paraissent en Gaule qu'à l'époque de la domination romaine.

M. *de Lasteyrie* commence la lecture d'un mémoire ayant pour titre : *De l'origine des basiliques chrétiennes*. Il s'occupe d'abord des basiliques romaines. Dans la seconde partie de son travail il se propose d'examiner dans quelle mesure les basiliques chrétiennes en ont conservé la tradition.

Séance du 22 janvier : M. *Geffroy*, directeur de l'École française de Rome,

signale une « Epistola Conagi Rymnaldi Cremonensis super altaria in Italiam reversione de Avinione (?) », de 1422, mentionnée dans une anthologie italienne du XVe siècle que MM. Novati et Lafaye ont étudiée dans la dernière livraison des « Mélanges d'archéologie et d'histoire ». Cette lettre, aujourd'hui perdue, devrait être recherchée dans les bibliothèques et archives.

M. *de Lasteyrie* achève la lecture de son mémoire sur l'Origine des basiliques chrétiennes. Il conteste qu'elles soient simplement une reproduction des basiliques païennes. Celles-ci n'avaient pas de type uniforme. Les chrétiens ne se sont pas bornés à reproduire un modèle unique, soit d'architecture publique, soit d'architecture privée. Le type des premières basiliques chrétiennes est plus complexe. Aux basiliques civiles elles ont dû emprunter leur forme oblongue, leurs colonnades intérieures, la forme de leurs toitures ; aux maisons romaines leur atrium ; aux exèdres et aux salles de réunion et communes aux les *scholæ*, leur abside.

M. *de Morgan* rend compte de sa mission archéologique et linguistique dans le nord de la Perse, le Kurdistan et le Louristan, et présente de nombreuses photographies de monuments achéménides et sassanides.

— *Séance du 27 janvier* : M. *Edmond Le Blant* communique à l'Académie des fragments de la préface du « Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle » qui fait suite au recueil déjà publié par lui en 1865.

M. *Casati* expose les résultats des fouilles entreprises dans une nécropole étrusque, sur les bords du lac Trasimène, près de Castiglione del Lago. Une étroite fosse sépulcrale sépare les tombeaux creusés dans le tuf et composés d'une ou deux chambres. Celles-ci contiennent des urnes funéraires avec de nombreuses inscriptions, au sujet desquelles M. Casati présente quelques hypothèses.

M. *Julien Havet* continue la lecture du mémoire de M. *Dubois* sur l'état religieux de la Grèce et de l'Orient au IIe siècle avant notre ère.

— *Séance du 3 février* : M. *Sophus Müller*, conservateur du Musée des antiquités du nord à Copenhague, soumet à l'Académie les photographies d'un très beau vase d'argent trouvé en 1891 dans une tourbière du Jutland. Ce vase est orné de scènes celtiques telles que trompettes à tête de dragons, sangliers-enseignes, longs boucliers, etc. La frise sur le bord du vase représente quatre hommes et quatre femmes, les têtes ornées de bustes. On remarque aussi au dessus d'un des bas-reliefs un de ces personnages à attitude bouddhique qui ont été signalés déjà plusieurs fois en Gaule. Ce vase paraît être d'importation étrangère. On y voit des éléphants chimères et des serpents à cornes de bélier (type celtique).

M. *Abel Lefranc* fait une communication au sujet de Guillaume Postel, le célèbre orientaliste qui fut interné en 1562 au prieuré de Saint-Martin-des-Champs en vertu de deux arrêts du Parlement, à cause de ses écrits et surtout

de son livre sur la vertu d'un Moyen Sambre, intitulé : *Les merveilleuses victoires des femmes* (1523).

II. Journal asiatique. — *Novembre-décembre* : *Rubens Duval.* Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade (suite ; voir notre Chronique). — *C. de Harlez.* Vajracchedikâ (Prajñâpâramitâ), traduite du texte sanscrit avec comparaison des versions chinoise et mandchoue. — *J. Halévy.* La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV.

III. Revue historique. — *Janvier-février* 1892 : *C. Jullian.* Ausone et son temps. II. La vie dans une ville gallo-romaine à la veille des invasions. — *J. Frederichs.* Michael Servet (compte rendu d'un livre de M. van der Linde).

IV. Revue des questions historiques. — *Janvier* 1892 : *E. Beurlier.* Le culte rendu aux souverains dans l'antiquité grecque et romaine. — Lecoy de la Marche. La conquête de Majorque en 1229. — *Noël Valois.* Louis Ier, duc d'Anjou, et le grand schisme d'Occident. — *E. de Beaufort.* L'épiscopat constitutionnel. — *Robiou et de Moor.* L'histoire primitive du peuple d'Israël. — *P. Batiffol.* Le [illegible] de Tavernes et les fausses décrétales du [illegible]. — *H. Delehaye.* Le légat Pierre de Pavie, chancelier de Chartres. — *L. Couture.* Le Cursus ou rythme prosaïque dans la liturgie et la littérature de l'Église latine, du IIIe siècle à la Renaissance.

V. Bulletin critique. — 1er *janvier* 1892 : *Pierre Batiffol.* Le bréviaire romain et les fausses décrétales.

VI. Annales du Midi. — *Janvier* 1892 : *C. Douais.* Les guerres de religion en Languedoc d'après les papiers du baron de Fourquevaux.

VII. Mélusine. — *Janvier-février* 1892 : *A. Barth.* G. A. Wilken. — *Gaidoz et Drouin.* L'hydrologie populaire et le folklore (notes de voyage). — *J. Tuchmann.* La fascination (diagnostique). — *H. Gaidoz.* Le pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle.

VIII. Revue des traditions populaires. — *Décembre* 1891 : *E. Müntz.* La légende de Trajan dans l'art de la Renaissance. — *L. Brueyre.* Le deuxième congrès des traditions populaires. — *G. Fouju.* Coutumes, croyances et traditions au Noël. — *D. Bourchenin.* Folklore du Béarn. — *F. Marchot.* Contes de veillées (Luxembourg belge). — *R. Basset.* Les villes englouties (suite, [illegible]). — *P. S.* Superstitions et coutumes des marins. — *Ch. Mismer.* Les funérailles d'un chrétien en Annam. — *Janvier* 1892 : *V. d'Indy et J. Tiersot.* Chansons populaires recueillies dans le Vivarais et le Vercors. — *L. Morin.* [illegible], contes troyens. — *Morel-Retz.* Les verrues. — *Paul Sébillot.* Additions aux coutumes, traditions et superstitions de la Haute-Bretagne. — *R. Basset.* Les objets merveilleux. Les armes.

IX. Revue chrétienne. — *Janvier* 1892 : *A. Sabatier.* Le Nouveau Testament contient-il des dogmes ?

X. Vie chrétienne. — *Janvier* 1892 : *L. Morel.* Martin Dumas. — *Ch. Dardier.* Sirven.

XI. Academy. — *5 décembre*: The Egypt exploration fund. — *A. H. Sayce*. How are the monuments of Egypt to be preserved? — *12 décembre*: *Amelia B. Edwards*. Illahun, Kahun and Gurob (sur le dernier livre de M. Flinders Petrie). — *19 décembre*: *F. Griffith*. The Westcar papyrus (sur les travaux de M. Erman). — *A. Sayce*. The Babylonian standard weight. — *26 décembre*: *Ph. Wicksteed*. Abraham Kuenen. — *9 janvier 1892*: *A. Sayce*. The new bilingual hittite inscription. — *R. Brown*. The milky way in Euphratean zodiac mythology.

XII. Contemporary review. — *Décembre*: *G. Russell*. Archbishop Tait. — *Sutherland*. The religious opinions of Robert Browning. — *Cent*. Canon Driver on the Book of the Law.

XIII. Nineteenth century. — *Décembre*: *Cheyne*. Beliefs in immortality, a reply to Mr. Gladstone.

XIV. English historical review. — *Janvier 1892*: *J. Gilmore*. Babylonia under the Greeks and Parthians. — *Toulmin Smith*. English popular preaching in the fourteenth century.

XV. Expositor. — *Janvier*: *J. A. Beet*. The doctrine of the atonement in the New Testament. I. The synoptic gospels. — *Sanday*. The present position of the Johannean question. — *Ramsay*. Saint Paul's first journey in Asia Minor. — *G. Chadwick*. The miracles of Christ. — *W. Kinnear*. Gibbon. — *J. Stalker*. The Book of Lamentations. — *Cheyne*. Kuenen.

XVI. Asiatic quarterly review. — *Janvier* (numéro spécial pour l'Asie centrale): Une suite d'articles sur le Pamir. — *Coutzner*. The humour of the Bible. — *H. Adler*. The health laws of the Bible and Jewish longevity. — *Armstrong*. The Druses.

XVII. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *XII, 4*: *E. Lempp*. Antonius von Padua (suite). — *R. Rocholl*. Der Platonismus der Renaissancezeit.

XVIII. Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissenschaft. — *XI, 2*: *Bacon*. Die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs, insbesondere der Quellen J und E. — *A. Müller*. Samson. — *Maschkowski*. Raschi's Einfluss auf Nikolaus von Lyra in der Auslegung des Exodus. — *Preuschen*. Origenes über hebraeische Metrik.

XIX. Zeitschrift für deutsches Alterthum. — 1891. *N° 4*: *Much*. Die Sippe des Arminius. Jupiter Taranus. — *von Grienberger*. Germanische Götternamen auf rheinischen Inschriften. — *Duemmler*. Legenden vom h. Nikolaus. — *Schröder*. Heimat und Entstehung der Vorauer Sündenklage. — *Leitzmann*. Eine oberdeutsche Fassung des Volksliedes vom Tannhäuser.

XX. Archiv für slavische Philologie. — *XIV, 2*: *Brückner*. Mythologische Studien.

XXI. Zeitschrift für Volkskunde. — *IV, 1*: *Vockeradt*. Vorabend und Tag Sanct-Johannis des Täufers. — *Veckenstedt*. Mythische Volksanschauungen.

— *Archut*, Sagen und Schwänke aus der Provinz Pommern. — *Nottrott*, Die Festkalender von Spieckendorf.

XXII. Ausland. — 1891. N° 40 : von *Zülwitz*, Ein Beitrag zur polnischen Religions- und Culturgeschichte. = N° 40 : *Achelis*, Der Fetischismus als universelle Entwicklungsstufe des religiösen Bewusstseins.

XXIII. Globus. — 1891. *II*. N° 20 : *Pleyte*, Zur Kenntnis der religiösen Anschauungen der Bataks (suite). — *Segel*, Jüdischer Volksaberglaube (suite). = N° 23 : Post, Ueber einige Hochzeitsgebräuche.

XXIV. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — *VI*, 4 : *P. Gloatz*, Die Religion der Naturvölker. = *VII*, 1 : Spinner, Die Mission unter Kulturvölkern (voir 6e série). — E. *Faber*, Der Apostel Paulus in Europa. — *P. Meinhold*, Das Christentum bei den Germanen. — *H. Ritter*, Japanisches. — *Naoshi Kozaki*, Christliches Denken in Japan.

XXV. Evangelisches Missionsmagazin. — *Février* 1892 : Ein buddhistisches Kloster in China.

XXVI. Theologisch Tijdschrift. — *Janvier* : *C. P. Tiele*, Eenige woorden ter inleiding van den nieuwen cursus over de wijsbegeerte van den godsdienst. — *G. Völter*, Zwei Briefe an die Philipper.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

M. Hoernes. Die Urgeschichte des Menschen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft. — Vienne, Hartleben ; 12 m. 50.

O. Böhtlingk. Max Müller als Mythendeuter. — Leipzig, Voss ; 1 m.

O. Snell. Hexenprozesse und Geistesstörung. — Munich, Lehmann ; 4 m.

Fourrière. La Bible travestie par Homère. Iliade, I-III ; 1re liv. — Amiens, Rousseau-Leroy ; in-12 de xxv et 160 p.

G. de Molinari. Religion. — Paris, Guillaumin ; in-18 ; 3 fr. 50.

Sosie Patrem. Fragments bouddhiques. Brahmanisme de Moïse ; Bouddhisme de Jésus. — Paris, Sauvaître ; in-18 de x et 115 p. ; 2 fr. 50.

J. A. Farrer. Paganism and Christianity. — Londres, Black ; in-8 de 268 p. ; 6 sh.

J. Lichtenstein. Judenthum und Christenthum. — Hambourg, Schellenhuber ; in-8 de xii-467 p. ; 4 m. 75.

Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. IV-VI. Münster, Aschendorff ; in-8 :

> *H. von Wlislocki*. Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner (xiv-184 p.) ; 3 m.
>
> *W. Schneider*. Die Religion der afrikanischen Naturvölker (xx-283 p. ; 4 m. 50).

J. W. Reynolds. The natural history of immortality. — Londres, Longmans ; in-8 de 408 p. ; 7 sh. 6.

CHRISTIANISME

F. E. Hulme. The history, principles and practice of symbolism in Christian Art (Antiquarian library). — Londres, Sonnenschein ; in-8 de 230 p. ; 5 sh. 6.

G. M. Dreves. Analecta hymnica medii aevi, XI : Hymni inediti, 2e série. — Leipzig, Reisland ; in-8 de 274 p. ; 8 m.

F. X. Kraus. Die christlichen Inschriften der Rheinlande, t. II, 1 (du VIIIe au XIIIe siècle). — Fribourg, Mohr ; in-4 de 400 p. avec pl. ; 30 m.

F. Kattenbusch. Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde, I. Die orthodoxe anatol. Kirche. — Fribourg, Mohr ; in-8 de xxv et 555 p. ; 12 m.

G. *Berthelet*. La elezione del papa. Storia e documenti. — Roma, Forzani; in-8 de viii et 318 p.; 3 fr.

H. *Jadart*. Bibliographie des ouvrages concernant la vie et le culte de saint Remi, évêque de Reims, apôtre des Francs. — Reims, Michaud.

J. *Woltjer*. De wetenschap van den Logos (conférence). — Amsterdam, Wormser; in-8 de 94 p.; 70 cents.

A. *Schach*, Pontius Pilatus. Ein Zeitbild. — Carlsruhe, Reiff; in-8 de iv et 118 p.; 1 m. 20.

Fr. *Mandel*. Die Vorgeschichte des öffentlichen Wirkens Jesu. — Berlin, Reuther; in-8 de viii et 238 p.; 7 m. 50.

J. *Vickers*. The real Jesus; a review of his life, character and death from a Jewish standpoint. — Londres, Williams et Norgate; in-8 de 250 p.; 6 sh.

W. C. *van Manen*. Paulus. II: De brief aan de Romeinen. — Leyde, Brill; in-8 de ii et 203 p.; 3 fl. 25.

A. *Clemen*. Ueber den Gebrauch des Alten Testamentes im N. T. und speciell in den Reden Jesu. — Grimma, Gensel; in-4; 17 p.

H. B. *Harris*. The newly recovered apology of Aristides: its doctrine and ethics. — Londres, Hodder; in-8 de 104 p.; 2 sh. 6.

S. *Brandt*. Ueber die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Lactantius und des Buches « De mortibus persecutorum. » — Vienne, Tempsky (extrait des « Sitzungsb. d. k. Ak. d. Wiss. »); in-8 de 136 p.; 2 m. 60.

A. *Tougard*. La persécution iconoclaste d'après la correspondance de saint Théodore Studite. — Paris, Lecoffre; in-8 de 56 p.

S. Theodori Studitae parva catechesis, graecum textum e codicibus multis nunc primum critice descriptum ali et latinam P. J. Harduini S. J. interpretationem nondum vulgatam ed. *E. Auvray* et annotationibus historicis instruxit *A. Tougard*. — Paris, Lecoffre; in-4 de cxii et 672 p.; 25 fr.

C. *Mirbt*. Die Wahl Gregors VII. — Marbourg, Elwert; in-4 de 58 p.; 2 m.

J. F. *von Schulte*. Die Summa magistri Rufini zum Decretum Gratiani. — Giessen, Roth; in-8 de lxxix et 506 p.

R. *Röhricht*. Studien zur Geschichte des fünften Kreuzzuges. — Innsbruck, Wagner; in-8 de vi et 139 p.; 3 m. 60.

A. *Lechner*. Mittelalterliche Kirchenfeste und Kalendarien in Bayern. — Fribourg, Herder; in-8 de viii et 287 p.; 6 m.

A. *Hausrath*. Arnold von Brescia. — Leipzig, Breitkopf; in-8 de vi et 184 p.; 3 m.

P. *Kannengiesser*. Der Reichstag zu Worms vom J. 1545. — Strasbourg, Heitz; in-8 de xii et 131 p.; 3 m.

— Zum Gedächtniss des elsässischen Reformators Martin Butzer. — Ibidem; in-12 de 15 p.; 30 pf.

A. *Ernst*. Zum Gedächtnisse Martin Butzers, des Strassburger Reformators (conférence). — Strasbourg, Heitz; in-8 de 30 p.; 30 pf.

E. Stern. Martin Butzer. Ein Lebensbild aus der Geschichte der Strassburger Reformation. — Strasbourg, Evang. Sonntagsblätter; in-8 de 37 p.; 30 pf.

J. Frederichs. De secte der Loïsten of Antwerpsche Libertijnen (1525-1545). — Eligius Pruystinck en zijne aanhangers. — La Haye, Nyhoff; in-8 de 69 et 64 p.; 1 fl. 30.

H. E. Jacobs. A study in comparative symbolism. The Lutheran movement in England during the reigns of Henri VIII and Edward VI and its literary monuments. — Philadelphia, Frederick; in-8 de XVI et 376 p.

Martin Philippson. Histoire du règne de Marie Stuart. — Paris, Bouillon; in-8.

K. von Hase. Reformation und Gegenreformation (Kirchengeschichte, III, 1, édité par G. Krüger). — Leipzig, Breitkopf; in-8 de III et 428 p.; 7 m.

Ferdinand Buisson. Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563). — Paris, Hachette; 2 vol. gr. in-8; 20 fr.

A. Rébelliau. Bossuet historien du protestantisme. — Paris, Hachette; in-8 de XXI et 602 p.

A. Le Roy. Le Gallicanisme au XVIII[e] siècle. La France et Rome de 1700 à 1715. Histoire diplomatique de la bulle Unigenitus jusqu'à la mort de Louis XIV. — Paris, Perrin; in-8 de XXIII et 784 p.

F. Puaux. Histoire de l'établissement des protestants français en Suède. — Paris, Fischbacher; in-8 de X et 212 p.; 5 fr.

H. Dijkstra. Het Evangelie in onze Oost. Korte geschiedenis der protestantsche zending in het tegenwoordige Nederlandsch-Indië van de eerste vestiging tot op onzen tijd. I. — Leyde, Donner; in-8 de IX et 212 p.; 1 fl. 40.

Archief voor de geschiedenis der oud-Hollandsche zending. VI. De Molukken (1625-1638). — Utrecht, van Boekhoven; in-8 de VI et 324 p.; 3 fl.

J. Friedrich. Der Glaube Schillers. — Halle, Kaemmerer; in-8 de III et 90 p.; 2 m.

H. Gambier. Félix Bungener, sa vie, ses écrits, sa controverse (1814-1874). — Genève, Cherbuliez; in-8 de 240 p.

O. Ritschl. Albrecht Ritschl's Leben, I (1822-1864). — Fribourg, Mohr; in-8 de XII et 450 p.; 10 m.

A. W. Eaton. The church of England in Nova Scotia and the tory clergy of the revolution. — New-York, Whittaker; in-12 de XIV et 320 p.; 1 d. 50.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

James Darmesteter. Les prophètes d'Israël. — Paris, Calmann Lévy; in-8 de XX et 386 p.; 7 fr. 50.

M. Macdonald. Harmony of ancient history and chronology of the Egyptians and Jews. — Philadelphie, Lippincott; in-8 de 391 p.; 2 d.

H. Winckler. Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament, 1re livr. — Leipzig, Pfeiffer; in-8 de 48 p.; 2 m.

C. Rocchi. Cronologia biblico-assira su i fatti dei due Tobia. — Rome, Befani; in-8 de 30 p.; 1 fr.

J. R. Harris. Some interesting Syrian and Palestinian inscriptions. — Cambridge, University Press; in-8; 4 sh.

A. Schlatter. Jason von Kyrene. — Munich, Beck; in-8 de vi et 55 p.; 3 m.

W. Bacher. Die Agada der palästinensischen Amoräer, I: vom Abschluss der Mischna bis zum Tode Jochanans (220-279). — Strasbourg, Trübner; in-8 de xvi et 587 p.; 10 m.

E. Weill. Der Commentar des Maimonides zum Tractat Berachoth. — Berlin, Mayer et Müller, in-8 de 23 et 38 p.; 2 m.

S. L. Bamberger. Kommentar des R. Jos. Nachmias zum Buche Esther. — Francfort, Kauffmann; in-8 de 23 et 31 p.; 2 m.

S. Funk. Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates des persischen Weisen. — Francfort, Kauffmann; in-8 de 66 p.

W. Radloff. Kudatku-Bilik. Facsimile der Uigurischen Handschrift der k. k. Hofbibliothek in Wien. — Saint-Pétersbourg, 2 vol. de xiii et 200, xcvi et 252 p. (transcription).

Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah, 2e fasc. — *Leyde*, Brill; 3 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE.

H. Dibbelt. Quaestiones Coae mythologicae. — Leipzig, Fock; 1 m. 20.

E. Bethe. Thebanische Heldenlieder. Untersuchungen ueber die Epen des thebanisch-argivischen Sagenkreises. — Leipzig, Hirzel; 4 m.

H. Jeremias. Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezar's mit besonderer Berücksichtigung der keilinschriftlichen Quellen. — Leipzig, Teubner; 1 m. 20.

F. Delitzsch et *P. Haupt*. Assyriologische Bibliothek. — Leipzig, Hinrichs; 60 m.

A. Dieterich. De hymnis Orphicis. — Marbourg, Elwert; 1 m. 20.

E. Curtius. Der Tempelgiebel von Olympia. — Berlin, Reimer; 2 m.

F. Cumont. Notes sur un temple mithriaque d'Ostie. — Gand, Clemm.

Pierre Paris. Élatée. La ville; le temple d'Athéna Cranaia. — Paris, Thorin; 1 vol. in-8 de xi et 318 p., ill.; 14 fr.

F. Jeremias. Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezar's. Geschichtliche Skizze mit besonderer Berücksichtigung der keilschriftlichen Quellen. — Leipzig, Teubner; in-8 de 48 p.; 1 m. 20.

RELIGIONS DE L'ASIE

E. N. Snyder. Der Commentar und die Textüberlieferung des Mahâvaṃsa. — Berlin, Mayer et Müller; 4 m.

C. de Harlez. Textes taoïstes, traduits des originaux chinois et commentés. — Paris, Leroux; 1 vol. in-4; 20 fr. (« Annales du Musée Guimet », t. XX).

M. Bloomfield. Contributions to the interpretation of the Veda, 2e série. — Baltimore.

C. Kock. Buddha og den ældre Buddhisme. — Copenhague, Schönberg; in-8 de 84 p.; 1 kr. 25.

Léon de Rosny. Le Taoïsme. — Paris, Leroux; in-8 de xxxvi et 179 p.

Ph.-E. Foucaux. Le Lalita-Vistara ou développement des jeux contenant l'histoire du Bouddha Çakya-Mouni depuis sa naissance jusqu'à sa prédication. 2e partie. — Paris, Leroux (t. XIX des « Annales du Musée Guimet »); 1 vol. in-4° ; 15 fr.

FOLK-LORE

H. von Wlislocki. Märchen und Sagen der Bukowinaer und Siebenbürger Armenier. — Hamburg, Richter; 5 m.

Gaston Paris. Le Juif errant en Italie. — Paris, Bouillon; 1 fr. 25 (extrait du « Journal des Savants »).

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

L'HYPOTHÈSE DE M. HAVET

SUR LA

MODERNITÉ DES PROPHÈTES

E. Havet, *La modernité des Prophètes* (Paris, Calmann Lévy, 1891, 264 p.).

Depuis la publication de la Bible française de M. Reuss, la critique des prophètes a fait un certain chemin. Le nombre des textes considérés comme très anciens ou tout au moins antérieurs à l'exil a sensiblement diminué. M. Renan, dans son *Histoire d'Israël*, n'a cependant pas suivi le courant. Il est conservateur en comparaison de la critique allemande contemporaine, dont M. Stade est l'un des représentants les plus brillants et les plus audacieux. C'est ainsi que Joël est descendu du IXe siècle à l'époque perse et Zacharie (IX-XIV) même plus bas. Abdias, que M. Renan considère encore comme très ancien, est allé rejoindre Joël. Ce qui est même plus intéressant que ces voyages d'un bout de l'histoire d'Israël à l'autre, — et M. Renan ne cesse ici de prêcher la plus grande prudence, — c'est que la critique a cru constater dans Ésaïe, Jérémie, Osée, Amos, Michée, Habacuc, Zephonie toute une série d'interpolations de très basse époque, dont quelques-unes équivalent à un véritable remaniement du texte primitif[1]. M. Kuenen, sans être aussi conservateur que

1) Voir C. H. Cornill, *Einleitung in das Alte Testament*. Freiburg im Breisgau 1891. J. C. B. Mohr (P. Siebeck), p. 313.

MM. Reuss et Renan, n'en est pas moins fort sur ses gardes à cet égard[1].

M. E. Havet occupe une place à part dans la critique des prophètes. Son livre, intitulé *La modernité des prophètes* et publié après sa mort par les soins pieux de sa famille, est la réimpression d'une étude donnée d'abord à la *Revue des Deux Mondes* (août 1889), dans laquelle il reprend et complète la démonstration d'une thèse qu'il avait soutenue dès 1877, dans le troisième volume des *Origines du Christianisme*, et dont l'insuccès n'a pas réussi à ébranler sa conviction. Son désir était d'appeler encore une fois l'attention du public sur ce sujet. « Je ne puis m'empêcher de croire, dit-il dans l'avant-propos, que mes conclusions finiront par être adoptées; et j'espère qu'on voudra bien reconnaître alors que je suis le premier, à ma connaissance du moins, qui les ai introduites, qui ai démenti une tradition fabuleuse et fait descendre les livres prophétiques à une époque où ils s'expliquent tout naturellement, tandis qu'ils demeurent inexplicables dans la haute antiquité où on les avait placés. » Cette époque n'est autre que le IIe et le Ier siècle avant notre ère. C'est par l'histoire de ces temps qu'il essaye de les expliquer.

Cette thèse étonnante, dont M. Vernes ne se rapproche que dans une certaine mesure et que M. Camille Bellangé paraît avoir été jusqu'à présent seul à adopter[2], mérite bien d'être encore une fois examinée de plus près. Les livres prophétiques forment, selon M. Havet, deux masses. La première et la plus considérable, comprenant Ésaïe I-XXXIX, Jérémie, Ézéchiel I-XXXVII, Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc et Sophonie, appartient à la seconde moitié du IIe siècle. La seconde, dont font partie Aggée, Zacharie, Malachie, Ésaïe XL-LXVI, Ézéchiel XXXVIII-XLVIII et enfin Daniel, date de l'époque d'Hérode. En effet, les écrivains de cette catégorie étant, selon toute évidence, plus récents que ceux de la première, il a fallu les placer à une certaine distance du IIe siècle. Suivons

1) A. Kuenen, *De profetische boeken des ouden verbonds*. Leiden, 1889 [illegible]

2) Avant-propos, p. II.

pas à pas la démonstration de cette thèse. Ce sera le moyen le plus simple de nous rendre compte de la valeur des arguments et de la méthode de l'auteur.

Ésaïe ouvre la marche. Dès le 1er chapitre, M. Havet croit trouver des preuves certaines à l'appui de son système. Le prophète adresse à ses concitoyens un pressant appel à la repentance. Après avoir pris le ciel et la terre à témoins de la désobéissance du peuple, il fait un tableau émouvant de la misère présente. Le pays est ruiné, des étrangers le dévorent ; Sion reste seule comme une cabane dans le vignoble. « Si Jahveh Sebaot ne nous avait laissé un petit reste, nous serions comme Sodome, nous ressemblerions à Gomorrhe. » C'est le passage sur lequel M. Havet s'appuie. Il est évident qu'il n'y est pas fait allusion à la guerre des Chaldéens, qui finit par la destruction de Jérusalem. Jérusalem au contraire subsiste. Il semble même que le danger le plus pressant ait été déjà écarté, quand ce passage fut écrit (v. 9). Mais, dit M. Havet, jusqu'à la destruction de la ville et du royaume de Juda, on ne trouve dans l'histoire de Jérusalem rien de semblable à la désolation dépeinte par le prophète, par conséquent il faut descendre à l'époque syrienne, où Jérusalem a passé par de si longues et de si cruelles épreuves, sans disparaître complètement.

Ce raisonnement n'a rien de probant. *Ésaïe* a été contemporain de la guerre syro-éphraïmite de 734. La situation dut être grave à cette époque, puisque Jérusalem fut assiégée et qu'Ahas implora le secours du roi d'Assyrie[1]. C'est à cette époque que M. Cornill place le passage en question[2]. On fera peut-être mieux de descendre avec M. Kuenen[3] quelques années plus bas, jusqu'à l'expédition de Sanhérib contre Ézéchias. A cette époque, la situation fut beaucoup plus grave et Jérusalem faillit succomber.

1) II Rois XVI ; cp. Es., VII.
2) L. c., 134.
3) L. c., 62. L'expédition de Sanhérib fut bien autrement dangereuse que la guerre de 734, et c'est pour ce motif que je me range à l'avis de Kuenen ; cependant je ne vois pas pourquoi Ésaïe n'aurait pas pu désigner par le terme de zarîm, étrangers, l'armée ennemie composée de Syriens et d'Éphraïmites.

La désolation fut grande : il n'y a dans la description qu'en fait le prophète pas un seul trait exagéré ; qu'on relise les inscriptions pour s'en convaincre[1].

Le premier motif invoqué est donc sans valeur. Le second ne vaut pas davantage. Après avoir gémi sur ces souffrances méritées, le prophète s'élève contre les péchés du peuple. Il fait ressortir le contraste entre les cérémonies brillantes du temple et la corruption partout répandue. La punition ne manquera pas. C'est purifiée par l'épreuve que Jérusalem redeviendra une ville sainte et fidèle. Ce n'était pas, dit M. Havet, au VIe siècle, lorsque Jérusalem succombait sous l'invasion des barbares du dehors, le moment de déclamer contre les fautes du peuple et le tort de leurs gouvernants ou le luxe de leurs grandes dames. Mais jamais personne n'a prétendu qu'*Ésaïe* I et les chapitres suivants datent du VIe siècle. L'argument de M. Havet porte à faux. Le plus grand danger une fois écarté (I, 9), soit qu'il s'agisse de la guerre syro-éphraïmite, soit de l'expédition de Sanhérib, le moment était-il mal choisi pour prêcher la repentance et la conversion aux grands comme aux petits afin de prévenir de nouveaux malheurs ? Ou bien n'est-ce qu'au IIe siècle qu'il y eut lieu de s'élever contre la démoralisation marchant de pair avec l'observance extérieure, contre les péchés des chefs et du peuple ? « Au IIe siècle, dit M. Havet, l'étranger avait pour complices ceux de Juda même, leurs nobles, leurs prêtres, infidèles à leur dieu, et tout pénétrés des mœurs des nations. » Mais ici le prophète ne reproche nulle part, soit aux chefs, soit à une fraction du peuple, de pactiser avec l'étranger. De plus, il englobe toute la nation, sans exception, dans une même condamnation. Un prophète des temps macchabéens n'aurait pas parlé ainsi. La nation révoltée contre les Syriens a la conscience d'être opprimée à cause de sa fidélité[2]. C'est de l'imagination pure que de voir dans la guerre, dont il est question ici, en même temps une révolution intérieure et le

1) II Rois, XVIII ; v. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*. Giessen, 1883 (J. Ricker), p. 290 s.

2) Cp. Ps. XLIV, 18 s.

reflet de la lutte des *hasidim* contre les méchants. Les impies seront détruits, la nation purifiée par l'épreuve; alors aussi auront disparu toutes les pratiques que l'Éternel condamne. Voilà tout ce que dit le prophète dans les derniers versets du chapitre. Si réellement il y saluait, en ayant l'air seulement de l'annoncer, comme le croit M. Havet, cette révolution accomplie, alors à quoi bon toute cette pressante exhortation à la repentance et à la conversion?

Le chapitre II, dit M. Havet, célèbre la victoire, toujours sous forme de prophétie. En d'autres termes, l'annonce de la grandeur à laquelle s'élèvent Juda et son dieu est en réalité la glorification poétique d'un état de choses non pas à venir, mais déjà existant, à une époque donnée, une prophétie *ex eventu*. M. Havet oublie totalement que les livres prophétiques contiennent, à côté de quelques rares prophéties *ex eventu* faciles à reconnaître, de nombreuses descriptions idéales de la restauration future. Il est tellement vrai que les perspectives brillantes du chapitre II, loin d'être le reflet d'une situation existant déjà, appartiennent uniquement à l'avenir, que le prophète reproche à ses contemporains leur idolâtrie et leur infidélité, cause des misères présentes (II, 6-8)! Nous voici bien loin de l'époque où le peuple de Jahveh a proclamé son indépendance et repoussé l'idolâtrie pour jamais. M. Havet est parti ici d'une fausse conception du prophétisme, qui ne cessera de l'induire en erreur dans tout le cours de son travail.

Nous recueillons en passant l'aveu qu'au chapitre V, 26 s, la description des envahisseurs conviendrait, sans doute, aussi aux Babyloniens de la fin du VIIe siècle, mais le chapitre II entraîne le reste. L'erreur de méthode saute aux yeux. Avec des écrits de la nature de ceux que nous étudions on ne peut pas procéder ainsi en bloc. Un morceau ne suffit pas pour emporter tout le reste[1].

Nous passons avec M. Havet au chapitre VII, qui donne lieu à

1) L'authenticité d'*Es.*, II, 2-4 (5) est fortement mise en doute; mais même inauthentique, ce passage, quoique brillant, ne contient rien qui nous oblige à le mettre au IIe siècle.

une interprétation des plus étranges. Il contient le récit de deux entretiens d'Ésaïe avec le roi Aḥas pendant la guerre syro-éphraïmite. Dans le premier le prophète rassure Aḥas sur l'issue encore incertaine des événements. Resin, roi de Damas, et Pékah, roi d'Israël, ne prévaudront pas contre lui. La confiance en Jahveh est la condition du salut (v. 1-9; le v. 8b est interpolé). « Si vous n'avez pas de confiance, vous n'aurez pas de consistance » (v. 9). Cette parole s'explique par les projets d'alliance avec l'Assyrie, qu'Aḥas nourrissait sans doute déjà et dont le prophète redoutait les conséquences. Dans le deuxième entretien le prophète engage le roi à demander un signe, évidemment comme confirmation de l'heureuse issue de la guerre, par la confiance en Jahveh seul. Aḥas s'y refuse. On a très bien vu le motif de ce refus : c'est que le parti du roi était déjà pris, l'alliance avec l'Assyrie en train d'être conclue. Là-dessus le prophète annonce que dans peu de temps le peuple, pris entre l'Assyrie et l'Égypte, apprendra à ses dépens et à l'école du malheur à renoncer au mal et à rechercher le bien, v. 10-22[1]. La grande préoccupation du prophète dans ce paragraphe est le sort réservé à Juda par la politique de l'alliance assyrienne[2]. Il voit en perspective des calamités telles qu'on n'en avait jamais connu depuis la séparation des dix tribus d'avec Juda (vii, 17).

Tout est bien en situation. Le chapitre en question a subi quelques retouches. En outre, nous ne le possédons sans doute pas dans sa forme primitive, mais dans la rédaction d'un disciple du prophète[3]. Cependant c'est bien à la guerre syro-éphraïmite qu'il se rapporte et l'authenticité du fond est indiscutable.

M. Havet n'est pas de cet avis. Il s'arrête au v. 17. Il n'y a rien, mais absolument rien, dit-il, qui ressemble à cela dans l'histoire du viiie siècle ; mais on était déjà averti par les premiers chapitres

1) Voir sur ce chapitre, K. Budde, *Ueber das 7 Cap. des Buches Jesaja* (Études archéologiques dédiées à M. le Dr C. Leemans, p. 121-126) ; Kuenen, *l. c.*, p. 42 s. Gloses à retrancher : v. 17, les mots *le roi d'Assyrie*; v. 20, *par le roi d'Assyrie*; v. 16, la réintroduction de Resin et de Pékah en contradiction flagrante avec tout le contexte; v. 22b, une assez singulière méprise sur le sens du v. 21.

2) Cp. viii, 7.

3) Kuenen, *l. c.*, 43.

du livre qu'on n'est plus au temps de Tiglat-Piléser. Donc M. Havet descend au IIe siècle. Mais c'est précisément le verset VII, 17 qui nous l'interdit formellement : Jahveh amènera sur toi et sur ton peuple et sur la maison de ton père des jours comme il n'en est point venu depuis la séparation d'Éphraïm et de Juda ; c'est-à-dire des calamités telles qu'on n'en a pas connu de pareilles depuis le schisme des dix tribus jusqu'à l'époque où l'auteur écrit. Il est clair qu'un prophète postérieur à la destruction de Jérusalem et à l'exil n'aurait pas pu s'exprimer ainsi. Pour lui le point de comparaison aurait été non pas le schisme des dix tribus, mais bien la catastrophe la plus terrible que Juda eût connue depuis les temps anciens jusqu'à son renouvellement en l'an 70, celle dans laquelle Jérusalem et le temple furent engloutis. On remarquera ici encore l'abus du fameux principe rationaliste, d'après lequel il est inadmissible que les prophètes aient prédit l'avenir. Car il faut soigneusement distinguer. On ne peut pas appliquer la même mesure aux tableaux prophétiques d'un avenir idéal ou aux prévisions fondées sur l'observation attentive des événements contemporains, et à l'annonce à grande distance de faits précis sans lien logique avec ces événements. Il est clair, par exemple, qu'Ésaïe n'a pas pu annoncer la fondation du temple de Léontopolis. Mais il est tout aussi évident que, mêlé aux événements contemporains, il a pu prévoir les conséquences fâcheuses de l'alliance assyrienne. Mais M. Havet met tout dans le même sac. En en usant comme lui, on pourra démontrer un jour que les études de M. Renan sur la guerre de 1870, dans lesquelles il prédit avec une telle assurance l'alliance russe comme conséquence de l'annexion de l'Alsace-Lorraine, ont été écrites en 1891[1].

Nous arrivons à l'hypothèse des transpositions prophétiques, qui était la construction de M. Havet. Selon lui, le roi d'Assyrie n'est pas le roi d'Assyrie, mais le roi de Syrie, puisque nous sommes au IIe siècle ; Resin et Pékaḥ ne sont pas Resin et Pékaḥ, mais représentent la Samarie et Damas ; Aḥas n'est pas Aḥas — ce que M. Havet oublie d'ajouter, — mais représente la Judée du

1) E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale*, 1872.

IIe siècle. Cependant il ne peut dire avec certitude ce que Resin et Pekah viennent faire dans cette histoire. S'appuyant sur *Antiq.* XII, 5, 5 et sur *Es.*, VIII, 4, il conjecture qu'un peu avant l'invasion d'Antiochus Damas et Samarie venaient de se liguer contre Jérusalem, mais qu'elles tombèrent elles-mêmes sous la domination des Syriens qui les pillèrent — un petit chapitre d'histoire inédite pour remplacer l'histoire documentée de II *Rois*, XVI. En réalité, il n'y a pas un mot dans le passage en question qui autorise à admettre la transposition préconisée par M. Havet, pas un mot qui avertisse qu'il s'agit là d'un rébus.

Les deux premiers fragments du chapitre VIII, v. 1-4; 5-8, rentrent dans le même ordre de faits et d'idées. Il en est de même des v. 11-12. Le prophète voit en esprit les deux maisons d'Israël englobées dans une même catastrophe. Nous nous trouvons donc à une époque antérieure à la destruction du royaume du nord. Il est dit au v. VIII, 21, que le peuple, irrité par ses malheurs, maudit son roi et son Dieu. M. Havet n'a pas tenu compte non plus de ce détail.

J'avoue que, comme M. Stade, j'ai des doutes au sujet de VIII, 23-IX, 6[1]. Ce n'est pas tant l'objection de M. Stade qui m'arrête. Il est vrai qu'au commencement du chapitre VIII le châtiment est encore à venir; plus bas, dans le fragment qui nous occupe, il apparaît que, si on n'a pas porté à la lettre les dépouilles de Samarie devant le roi d'Assyrie (VIII, 4), selon l'attente du prophète, du moins une partie du pays a été perdue et Israël châtié. Pour concilier ces deux points de vue, d'après lesquels le châtiment appartient à l'avenir, au commencement du discours, puis, à la fin, au passé, il suffit d'admettre avec M. Kuenen que la rédaction en a été postérieure aux événements. Il est du reste évident que le chapitre VIII se compose d'une série de fragments

1) Z. A. T. W., I, p. 300, n. 2 : « Den Schluss dieses Orakels, d. h. mindestens VIII, 23-IX, 6 ist, abgesehen von anderen Gründen, schon um desswillen für spätern Zusatz zu halten, weil er zu den Erwartungen von v. 4 nicht stimmt, und das Gericht über Israel, welches, VIII, 4 s. erst erwartet wird, als bereits erfolgt voraussetzt. » Il est regrettable que M. Stade n'ait pas donné ces autres raisons dont il parle. De la sorte, M. Kuenen, l. c., 45, a beau jeu contre lui.

qui se rapportent aux mêmes événements, mais n'ont pas été prononcés en une fois, à la file.

Mais il y a autre chose. On connaît les conséquences de la guerre syro-éphraïmite. Juda se tira d'affaire grâce à l'alliance assyrienne, mais au prix de son indépendance. Achaz devint vassal de Tiglat-Piléser. Resin de Damas périt et sa capitale fut prise par le roi d'Assyrie. Pékah ben Remaliahou d'Israël fut assassiné par Hoshéa, qui lui succéda avec l'assentiment de Tiglat-Piléser. Celui-ci avait tout au moins favorisé cette révolution de palais et mit à cette occasion, à moins qu'il ne s'en fût emparé déjà pendant la guerre, la main sur le territoire transjordanien et sur la région située au nord des montagnes d'Éphraïm (II *Rois*, xv, 29; cf. Schrader, *l. c.*, 255 s.), dont il transporta une partie des habitants en Assyrie. Maintenant, dit-on, Ésaïe prédit une restauration de cette malheureuse contrée (viii, 23-ix, 6).

Ici cependant tout est singulier. D'abord l'incomparable idéalisme du prophète qui, à peine la guerre terminée, annonce la restauration de la partie annexée du royaume rival, qui venait de mettre sa propre patrie à deux doigts de sa ruine et de la jeter dans la fatale alliance assyrienne ; ensuite l'idée que cette revanche sera prise par un roi de Juda, qui donnera une prospérité sans fin au trône de David et à son royaume ; le fait qu'il n'est pas tenu compte du tout du royaume du nord, qui, s'il avait été diminué par la dernière guerre, n'en avait pas moins encore des chances de durée en suivant une politique prudente et réservée vis-à-vis de l'Assyrie. M. Reuss dit qu'après avoir parlé de la restauration de quelques territoires, le prophète arrive insensiblement à généraliser ses prévisions ; il n'est plus question de la Galilée spécialement[1]. Disons plutôt que la restauration de la Galilée est la conséquence d'un admirable essor, de qui? d'Éphraïm à qui appartenait les territoires perdus? — il n'est pas même nommé, — mais « du peuple », en terme général, et ce peuple ne peut être autre que celui « du fils, qui nous a été donné », du prince judéen victorieux. Du silence gardé sur le royaume d'Israël, du fait que

1) *Les Prophètes*, I, 240.

la restauration des territoires du nord et de l'est est l'œuvre d'un prince judéen, je conclus qu'à l'époque où ce passage, viii, 23-ix, 6, a été écrit, Israël n'existait plus ; bien plus, l'idée d'une restauration commune d'Israël et de Juda, sous un même roi, telle qu'elle avait dû s'imposer dès après la catastrophe de 722 et se maintint fort longtemps, certainement jusqu'au retour de l'exil, était abandonnée ; les Juifs de Jérusalem étaient désormais les seuls représentants de la nation, et le terme général de « le peuple » ne pouvait donner lieu à aucun malentendu. Si l'on est sensible à ce raisonnement, on devra considérer comme *terminus a quo* la restauration. Mais jusqu'où faut-il descendre ? La singulière prédiction d'une glorification toute particulière de la Galilée et de la Transjordanie, la description d'une grande victoire remportée, certainement dans ces contrées, par un prince juif (ix, 3-4), la forte accentuation de l'élément politique me font croire que le prophète, ou plutôt un continuateur, a eu en vue des faits précis. Remarquez que, dans ce texte même, il y a deux séries d'événements, l'une nettement déterminée et dont l'auteur est contemporain : le héros juif victorieux, la guerre heureuse, la délivrance de la Galilée et de la Transjordanie, l'essor de la nation ; l'autre, indéterminée, appartenant à l'avenir, l'agrandissement de la domination juive, qui ne devait évidemment pas se limiter à ces dernières conquêtes, et la prospérité sans fin du trône de David, son affermissement à jamais par le droit et la justice ; de là cette conclusion au futur : Voilà ce que fera la jalousie de Jahveh Sebaot. Partout ailleurs le prophète emploie le passé. La conséquence des victoires du jeune prince glorieux et aimé de Dieu sera l'affermissement à jamais du trône de David. Mais le peuple possède déjà son chef victorieux et la verge de l'oppresseur est brisée :

Mais plus de ténèbres pour qui était dans l'angoisse !

Comme le passé a humilié la terre de Zabulon et la terre de Nephtali, ainsi la suite les a glorifiées,

les bords du lac, la Transjordanie, le district des païens.

Le peuple qui marchait dans l'obscurité a vu une grande lumière,

et une lumière a brillé sur ceux qui demeuraient dans une terre de ténèbres.

Tu as multiplié le peuple, tu lui as donné une grande joie.

Ils se sont réjouis devant toi, comme on se réjouit dans la moisson, comme on crie de joie au partage du butin.

Car le joug sur son épaule et le bâton de l'oppresseur sur son dos, tu les as brisés comme au jour de Midian.

Car toute l'armure retentissante du guerrier, le manteau trempé dans le sang;

elle a été brûlée, dévorée par le feu.

Car un enfant nous est né, un fils nous a été donné, sur l'épaule duquel repose l'empire, —

et l'on appelle son nom Conseiller prodige, Héros puissant, Père à jamais, Prince de paix. —

Pour agrandir l'empire, pour donner une paix sans fin au trône de David et à son royaume, pour l'établir et le fonder sur le droit et la justice, dès maintenant et à jamais : c'est ce que fera la jalousie de Iahvéh Sabaoth.

Le prophète ayant en vue des événements précis en Galilée et en Pérée, force nous est de descendre jusqu'à l'époque de Judas et de Simon Macchabée. Le commentaire de notre texte se lit, dans ce cas, I *Macc.*, v, 9 s. Et nous nous trouvons ici, à notre grande surprise, d'accord avec M. Havet. Par malheur, M. Havet ne cesse de tout mêler et de conclure de la partie au tout, ce qui est absolument interdit quand il s'agit de textes aussi morcelés et retravaillés que ceux de nos livres prophétiques. Dès IX, 7, nous nous séparons absolument de lui.

Ce discours, IX, 7-X, 4, qui ne fournit à M. Havet aucun argument en faveur de sa thèse, et dans lequel il est de nouveau question de Resin, se rapporte comme les textes précédents à la guerre syro-éphraïmite. *Es.*, X, 5-XII est plus compliqué, non pour M. Havet, qui, prenant tout en bloc, néglige de faire l'analyse exacte de son texte. Notons en passant quelques traits qui ne s'accordent pas avec son hypothèse, et qui sont empruntés au discours contre les Assyriens (X, 5-34). Les versets 8-10 ont été écrits sous l'impression de la prise de Damas (733) et de Samarie (722); Jérusalem est menacée à cause de ses statues; Juda est appelé, v. 6, un peuple impie, une nation objet de la fureur divine. Les insurgés macchabéens avaient au contraire conscience de combattre pour leur Dieu et leur foi contre le maître étranger qui prétendait les faire changer de religion. Ce qui achève de ruiner

l'interprétation de M. Havet, c'est que les textes assyriens fournissent le meilleur commentaire de ce discours. Sous peine de n'être pas compris, un écrivain du IIe siècle, adoptant le système des transpositions imaginé par M. Havet, aurait fait transparaître de quelque manière les événements contemporains. Ici rien, absolument rien qui puisse éclairer le lecteur et lui faire deviner le rébus, ou même soupçonner qu'il y en a un, au lieu de cela, des allusions directes à des événements qui ont eu lieu sous le roi d'Assyrie Sargon, dont le nom paraît une seule fois dans l'Ancien Testament, *Es.*, xx, 1, mais avec lequel les inscriptions nous ont fait faire bonne connaissance[1]. Il eût fallu au IIe siècle un auteur fort lettré pour chercher les éléments de sa typologie dans les annales assyriennes, dont les contemporains de Simon Macchabée et de Jean Hyrcan eussent dû être bien instruits pour saisir immédiatement les allusions. Passe encore pour Hamat et et Arpad, qui figurent II *Rois*, xviii, 34, mais Kalno et Karkemish?

La fin du discours est très belle. Le prophète voit en esprit l'Assyrien qui marche sur Jérusalem. Déjà il agite la main vers la montagne de Sion... Voilà que le Seigneur Jahveh Sabaot ébranche la couronne de l'arbre d'un coup terrible; la haute futaie est abattue et les cimes élevées jetées à terre. Puis il rase avec le fer les broussailles de la forêt et ce Liban tombe sous la main du Tout-Puissant. Le prophète n'a pas l'idée que Jérusalem pourrait tomber entre les mains de l'Assyrien. Au moment décisif, Jahveh intervient. De là nous concluons non seulement que le discours en question, s'il est postérieur à la destruction de Samarie, est antérieur à celle de Jérusalem, antérieur à l'époque où Jérusalem elle-même pouvait être considérée comme irrémissiblement perdue, mais encore qu'il ne saurait dater du IIe siècle, ni faire allusion aux guerres syriennes, dans lesquelles Jérusalem, loin de rester indemne, a même vu se dresser sur l'autel de Jahveh l'idole abominable. Il nous importe peu ici de savoir si la perspective messianique, qui fait suite immédiatement à ce discours contre l'Assyrie, fait corps avec lui ou non. Il n'y a aucune néces-

1) Es., x, 9, cp. Schrader, K. A. T., 324.

sité de l'enlever à Ésaïe lui-même. Les termes en sont tout à fait généraux. Elle est toute différente de viii, 23-ix, 6 et de xi, 10-xii, 6.

On a reconnu déjà que ce dernier fragment est inauthentique[1]. Il a été écrit plus tard, soit peu avant, soit plutôt après le retour de l'exil (xi, 11 shenit; 14, le châtiment des voisins hostiles), pour compléter la prédiction précédente, où il n'est effectivement question ni de déportation, ni de retour. Je ne vois aucune nécessité de descendre à l'époque macchabéenne, où le prophète aurait trouvé bien autre chose à dire qu'à faire allusion à l'inimitié des Philistins, des Arabes, d'Édom et de Moab.

On sait depuis longtemps que les chapitres xiii-xiv, 23, où il est question de la prise et de la destruction de Babylone par les Mèdes, ne sont pas d'Ésaïe. Ce n'est pas sans une certaine ingénuité que M. Havet, constatant que M. Reuss est allé jusqu'à ôter ces versets de la place où on les lit dans le texte hébreu et à les renvoyer à un autre volume, continue en disant : « Mais si on prend une telle liberté avec un livre prophétique, qui empêche d'en prendre beaucoup d'autres, et si on le fait descendre de deux siècles, pourquoi pas de quatre ? » C'est ce qu'il fait, mais sans donner d'autre raison que celle-ci : « Nous étions tout à l'heure au IIe siècle ; je crois que nous y sommes encore. » Il s'agirait, selon lui, de l'invasion des Parthes en Syrie et de la prise de Babylone par leur roi Mithridate.

Cependant la situation historique, que ce discours présuppose, ne correspond aucunement à celle du IIe siècle. Le peuple est dans l'exil ; le retour dans la patrie est encore à venir (xiv, 1 s.) ; le prophète se le représente sous des couleurs infiniment plus brillantes qu'il ne fut en réalité. Les Mèdes sont nommés en toutes lettres (xiii, 17) ; il n'y a aucune raison pour les remplacer par les Parthes, transposition qui n'est indiquée par rien, ni le roi de Babylone par Démétrius II Nicator, dont les Juifs n'avaient du reste pas eu à souffrir. A cette époque, Babylone n'avait depuis longtemps

1) V. Kuenen, l. c., 55-57 ; Cornill, l. c., 138-139. Reuss, *Les Prophètes*, I, 197 s., et Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, III, 5 s. en maintiennent l'authenticité sans discussion.

plus pour les Juifs l'importance qu'elle possède dans ces chapitres, qui n'ont de sens que s'ils sont dirigés contre la capitale ennemie; on ne s'expliquerait pas autrement cette explosion d'une haine furibonde, passablement rétrospective. La disparition du roi de Babylone est en connexion avec la prise et la destruction de sa ville. Il succombe dans la lutte suprême avec ses guerriers. Un contemporain de Démétrius II, qui du reste fut très bien traité pendant sa captivité chez les Parthes, et qui fut assassiné à Tyr après avoir été vaincu plus tard par Alexandre Zebinas, son concurrent au trône de Syrie, s'il avait écrit, *Es.* XIII-XIV, 23, dans le but de dépeindre par voie de transposition les événements contemporains, se serait d'avance condamné à n'être compris par personne. De plus, Babylone n'a jamais été détruite, comme le prophète l'annonce. Que devient alors le système des prophéties *ex eventu*, l'une des colonnes de l'argumentation de M. Havet ?

M. Havet ne s'arrête pas aux prophéties suivantes contre divers peuples voisins des Juifs. Cependant XVII, 1-11, est très instructif. Les royaumes de Damas et d'Israël y sont nommés de concert et la ruine leur est annoncée à tous deux. Nous savons très bien à quelle époque se rapporte ce discours. Nous sommes au temps de la guerre syro-éphraïmite. Il n'y a pas le moindre motif de mettre en doute l'authenticité de ce fragment. M. Havet passe aussi sous silence *Es.* XV-XVI. C'est qu'il n'a rien pu en faire; cependant la critique, à peu d'exceptions près, croit que cet oracle est antérieur à Ésaïe, qui l'aurait repris en y ajoutant les versets XVI, 13-14[1].

Les chapitres XVII, 12-XX s'occupent de l'Égypte. Il faut distinguer ici trois discours différents : XVII, 12-XVIII, XIX; enfin, le court chapitre XX. M. Havet s'intéresse surtout au second, dont les deux autres partagent le sort sans qu'il leur accorde grande attention. Et cependant il aurait dû prendre garde à ce petit discours du chapitre XX, dans lequel le prophète annonce l'humiliation de l'Égypte et du parti égyptien à Jérusalem en datant fort soigneusement ses paroles de l'année où le tartan, envoyé par Sargon,

1) Cp. Kuenen, l. c., 72 s.; Cornill, l. c., 138-140.

roi d'Assyrie, vint à Asdod, l'assiégea et la prit (711). A la suite de la défaite de son allié, le roi d'Éthiopie s'empressa de faire la paix et livra à Sargon le roi d'Asdod qui s'était réfugié auprès de lui. C'est à cette époque, et avant la soumission de l'Éthiopien, qu'Ésaïe, prévoyant le triomphe de Sargon, prononça cet oracle. Les événements marchèrent plus vite qu'il n'avait pensé. Il n'y a pas le moindre motif de croire que Sargon ici ne soit pas Sargon. L'auteur aurait pris soin d'avertir ses lecteurs d'une façon ou de l'autre. Du reste, je ne pense pas que quelqu'un ait pu avoir l'idée au IIe siècle de représenter le roi de Syrie précisément sous les traits de Sargon, dont le nom ne figure qu'en ce seul passage de l'Ancien Testament. M. A. S(abatier), rendant compte du livre de M. Havet dans le *Journal de Genève* (29 mars 1891), dit excellemment à propos de ce passage : « Il y a quarante ans, on ne connaissait aucun roi d'Assyrie du nom de Sargon. Ni Hérodote, ni Josèphe, ni personne n'en avait parlé, en sorte que les commentateurs, ou bien tenaient ce nom pour imaginaire, ou bien l'identifiaient avec Salmanassar et d'autres encore. Depuis lors, dans les fouilles de Khorsabad, on a découvert son palais, son portrait, sa bibliothèque et, de plus, une longue inscription où se trouvent mentionnées les expéditions de son règne. Ce règne dura dix-sept ans, de 721-704 avant Jésus-Christ. Et l'on a lu que dans la onzième année, c'est-à-dire en l'an 711-710, il assiégea précisément la ville d'Asdod et fit, comme le porte aussi l'oracle d'Ésaïe, une invasion terrible en Égypte[1]. Voilà une confirmation bien inattendue et bien singulière. Un siècle ou deux avant Jésus-Christ, personne ne savait rien de Sargon, pas plus que les savants modernes avant les fouilles de Khorsabad. Comment admettre que ce chapitre XX d'Ésaïe a été écrit au temps des Macchabées ? »

En plaçant de même XVII, 12-XVIII au IIe siècle, M. Havet n'en fait pas avancer l'interprétation. Les messagers de Koush rapportent à leur peuple une parole de Jahveh, qui annonce la destruction

1) Faits présentés un peu différemment par Schrader, *K. A. T.*, 392 s., mais sans que le raisonnement de M. S. en soit infirmé.

subite de la redoutable armée ennemie. Surpris par cet événement inattendu et stupéfaits, ils apporteront (et non pas *ils apportent*, comme traduit M. Havet) des offrandes à l'Éternel à la montagne de Sion. Je ne vois pas ce qu'on gagne à quitter l'époque de Sanhérib pour descendre au IIe siècle, où l'on cherche en vain à quel événement il pourrait être fait allusion.

C'est le chapitre XIX qui porte tout le poids du raisonnement de M. Havet. Quoi qu'il en soit, nous commencerons par ne pas oublier qu'aucun de ces discours détachés n'entraîne nécessairement les discours voisins dans son sort. C'est comme si l'on voulait prétendre que tous les psaumes datent de l'époque macchabéenne, puisque beaucoup, ou même la majorité de ces petits poèmes sont de cette époque. Nous nous souviendrons aussi que des versets isolés ne sauraient emporter tout le contexte, quand ce contexte, dans son ensemble ou dans certains détails, révèle une situation et une époque différentes. Il faut se garder soigneusement de toute généralisation hâtive.

L'Éternel s'avance contre l'Égypte; la guerre civile éclate, l'Égypte sera livrée à un roi cruel; tout le pays est dans la désolation; les gouvernants sont frappés d'un esprit de vertige et de folie (1-16). Cette première partie ne contient rien qui puisse servir à dater le morceau. Le roi cruel du v. 4 est, d'après *Jérémie*, XLIII, 10 et *Ézéchiel*, XXIX, 19, Nabuchodonosor. Comme cela n'est pas possible, Nabuchodonosor n'ayant jamais conquis l'Égypte, outre que là encore nous serions loin du temps d'Ésaïe, il faut descendre au IIe siècle, où nous trouverons l'Égypte d'abord en proie à des discussions intestines sous Ptolémée Épiphane, puis envahie par Antiochus Épiphane, qui ne lâche prise que sur l'injonction des Romains. Mais il ne fallait pas oublier que depuis 722 les Assyriens ne cessèrent de menacer l'Égypte. Ésar-Adon et Assurbanipal s'en emparèrent; Sargon et Sanhérib essayèrent de la soumettre; de plus, pendant tout le VIIIe siècle, les dynasties égyptiennes et indigènes se disputèrent le pays (cf. *Ex.*, XIX, 2); il ne suit pas nécessairement de XIX, 4 que l'Égypte fût réellement tombée entre les mains d'un roi étranger quand ce verset fut écrit; la conquête du pays peut n'avoir été que prévue

par le prophète, comme il peut y avoir fait allusion au moment où l'événement s'accomplissait. Il n'y a rien dans les quinze premiers versets du chapitre en question qui nous conduise nécessairement au IIe siècle, ou qui nous oblige à descendre plus bas qu'Ésaïe. De plus, le v. 19, où il est dit qu' « à cette époque il y aura un autel pour Jahveh au centre du pays d'Égypte et une massêba sur la frontière en son honneur », nous interdit formellement de dépasser l'époque de l'exil. Ce passage nous semble décisif[1]. M. Havet voit, il est vrai, dans cet autel une allusion au temple d'Onias, mais il faut remarquer que nous nous trouvons ici en pleine perspective idéale : l'autel est au centre du pays, la massêba sur la frontière. Le prophète continue en ces termes : Ce sera un signe et un témoignage pour Jahveh Sebaot dans le pays d'Égypte, quand ils imploreront l'Éternel contre leurs oppresseurs, pour qu'il leur envoie un sauveur, un vengeur qui les délivre. M. Havet traduit à tort : parce qu'ils ont crié à Jahveh à cause de leurs oppresseurs, et il leur envoie un sauveur, un messager qui les délivre. M. Havet voit ici une allusion à des faits du IIe siècle ; à tort, grâce à un changement de sujet : *parce qu'ils ont crié à Jahveh*, ne peut avoir pour sujet que les Égyptiens ; M. Havet introduit ici sans crier gare les Israélites, dont il n'est dit nulle part dans ce chapitre qu'ils sont opprimés. Le sauveur serait Antiochus Épiphane, qui, ayant battu Scopas, reprit Jérusalem aux Égyptiens. Cette interprétation manque de fondement dans le texte. Du reste, il est tout à fait invraisemblable qu'un Juif de l'époque de Simon Macchabée ou de Jonathan ait décerné à Antiochus Épiphane le titre de sauveur.

En réalité nous sommes encore en pleine perspective prophétique. C'est Jahveh qui a amené le malheur sur l'Égypte ; les Égyptiens le reconnaîtront et l'imploreront afin qu'il leur envoie un sauveur. L'idée, étrange au premier abord, que Juda sera la terreur de l'Égypte (v. 17) s'explique par cette autre idée que Jahveh, qui a frappé l'Égypte, est le dieu de Juda. Cela même nous montre que le prophète a pu avoir aussi la pensée que

1) Cp. Kuenen, l. c., 71.

Juda, ayant un Dieu si puissant, sera recherché en alliance par ses deux puissants voisins, l'Égypte et l'Assyrie (v. 24-25). Ce nouveau développement venait de soi, du moment que le prophète s'élevait à l'idée de la conversion non seulement de l'Égypte mais encore de l'Assyrie. Et l'idée de la conversion de l'Assyrie était amenée à son tour par celle de la conversion de l'Égypte. On peut donc très bien défendre l'authenticité du chapitre dans son ensemble. Par contre, il faut sacrifier le v. 18. « En ce jour-là il y aura en Égypte cinq villes qui parleront la langue de Canaan et l'une d'elles s'appellera Ir-haheres (hébr. fautif : *Ir-haheres*), Héliopolis (Léontopolis?). Ce verset ne peut avoir été écrit qu'à une époque où il y avait de florissantes colonies juives dans plusieurs villes d'Égypte ; la désignation de l'une d'elles par son nom montre que nous avons ici affaire à un *vaticinium ex eventu* provoqué sans doute par les v. 19 s., où il est question de la conversion de l'Égypte. Il ne sert de rien de lire avec M. Kuenen[1] Ir-hassedeq, ville de la justice, et d'y voir un nom symbolique (ch. I, 26). Oui, s'il ne s'agissait que d'une seule ville, représentant tout le pays ; mais il y en a cinq ici. Pourquoi l'une d'elles seulement porterait-elle un nom symbolique? Il est du reste évident qu'on ne saurait conclure de l'inauthenticité de ce verset à l'inauthenticité de tout le chapitre.

Voici cependant certains doutes que je ne voudrais pas taire, d'autant plus qu'ils répondent partiellement aux vues de M. Havet. Sans doute nous nous garderons de mettre *Es.* XIX, en entier à une époque récente ; le v. 19 s'y oppose absolument ; mais au v. 18 nous avons découvert une interpolation ; il peut y en avoir d'autres, d'autant plus que la question des relations des Juifs avec l'Égypte avait repris toute son actualité à l'époque des Ptolémées et des Séleucides. Justement à partir du v. 16 il se trouve toute une série de petites phrases rattachées l'une à l'autre par la formule « en ce jour ». Il pourrait y avoir là une indication. J'ai essayé de montrer qu'un lien logique rattache l'idée de la conversion de l'Assyrie à celle de l'Égypte, et à celle de

1) *L. c.*, 21.

l'alliance de ces deux grandes puissances avec Juda. C'est pourtant un rêve bien audacieux que celui de ce petit Juda devenant leur pair et leur égal, que dis-je! leur imposant son Dieu (v. 23-25). On se rabat pour l'expliquer sur le grand idéalisme du prophète. Sans doute, il est possible qu'il l'ait emporté comme sur les ailes de l'aigle à des hauteurs inaccessibles au vulgaire. Cependant tout cela s'expliquerait mieux si cette perspective toute idéale, sans perdre aucunement son caractère, avait pour point de départ des faits positifs. On comprendrait mieux que le prophète, enthousiasmé et plein d'espérance, se soit laissé entraîner. Or, au VIIIe siècle, cette base manque; entre l'Assyrie et l'Égypte Israël est bien chétif; ses deux voisins redoutables ne lui ont pas donné lieu d'espérer qu'il serait en tiers avec eux; jamais peuple n'a été plus misérablement balloté de l'un à l'autre, semblable à un roseau agité par le vent, finalement froissé et brisé; jamais politique n'a été plus indécise ni plus fatale que celle de ses rois. Il n'y a qu'une seule époque, si l'on admet que ces superbes envolées du prophète ont dû avoir quelque point de départ autre que la pure foi religieuse et politique, dans des faits précis, dans une situation donnée, que l'époque du principat de Jonathan[1], dont Alexandre et Démétrius se disputaient la faveur, avec lequel l'un et l'autre durent compter, qui joua un rôle important dans leurs démêlés successifs avec Ptolémée et sut habilement profiter des circonstances. A l'époque du mariage d'Alexandre avec la fille de Ptolémée, Jonathan fut réellement en tiers avec ces deux rois; à cette époque il semblait qu'un chemin fût frayé d'Égypte en Assyrie, et l'essor brillant du judaïsme de ces temps a pu être le point de départ d'espérances plus grandioses encore[2]. Il ne serait donc pas inadmissible qu'une ancienne prophétie ait été reprise et complétée plus tard. Les traces de ces retouches se retrouveraient non seulement au v. 18, mais encore aux v. 23-25, moins sûrement aux v. 16-17. L'antiquité du chapitre dans son ensemble me paraît certaine, je le répète, mais cette fois-ci je ne con-

1) Havet, 51 s.
2) Cp. 1 *Macc.* x, 1 s., 51 s., 59 s.

drais pas nier absolument qu'il y eût une part de vérité dans la thèse de M. Havet. Cela dépend précisément de l'idée qu'on se fait de l'idéalisme du prophète. Si l'on ne croit pas qu'il nageât absolument dans le bleu, mais que ses espérances ont eu quelque point d'attache et de départ dans la réalité, on sera fatalement amené à la conclusion que la vieille prophétie du chapitre XIX a été retouchée sur l'impression des événements du principat de Jonathan.

M. Havet passe sans s'y arrêter sur *Es.* XXI. Les v. 11-17 sont très obscurs et ne nous intéressent pas autrement ici; mais le commencement du chapitre est d'une clarté parfaite. Comme aux chapitres XIII-XIV, il y est question de la prise de Babylone par les Mèdes et les Perses en toutes lettres. Rien n'indique qu'il faille ne pas le prendre au sens propre.

Le chapitre XXII par contre, surtout la deuxième partie, a beaucoup plus d'intérêt pour M. Havet. Le prophète y annonce la chute de Sebna et l'élévation d'Éliakim. Sebna représente le grand-prêtre Ménélas, Éliakim son successeur Alkimos. Cette thèse repose sur une étrange erreur d'exégèse. Pour que Sebna et Éliakim puissent servir de types pour Ménélas et Alkimos, il faudrait au moins qu'ils eussent rempli autrefois les mêmes fonctions. Or M. Havet qualifie Sebna de grand prêtre, et c'est en cette qualité qu'Éliakim lui succède. M. Havet oublie que Sebna est qualifié dans le texte de *ha-soken asher al ha-baït*, ce qui, n'en déplaise à saint Jérôme et à son professeur d'hébreu, n'a jamais de la vie signifié grand prêtre, mais préfet du palais. Sebna est appelé l'opprobre de la maison de son maître (v. 18), et son successeur Éliakim (v. 22) est chargé, non pas du service du temple, mais de la *clef de* la maison de David. Si, au v. 20, il est appelé par Jahveh parlant par la bouche du prophète, « mon serviteur », cela ne prouve nullement qu'il ait été grand prêtre ou même prêtre, c'est un simple témoignage de fidélité que la divinité lui décerne. Il ne sert de rien d'invoquer II *Rois*, XIX, 1-2; il est clair que le *ha-baït* du v. 1 n'est pas identique avec le *ha-baït* du v. 2. Voici la traduction exacte de ce passage : « En entendant ces paroles, le roi Ézéchias déchira ses habits, revêtit un cilice et se

rendit dans la maison de l'Éternel; et il envoya Éliakim, le préfet du palais, le scribe Sebna et les anciens des prêtres, revêtus de cilices, vers Ésaïe, fils d'Amos, le prophète ». II *Chron.*, xxxi, 13 ne prouve absolument rien. Il y est question d'un certain Azaria, *nagid bet-haëlohim*, désigné plus haut v. 10, sous le titre de *hakohen harosh le bet Zadok*, prêtre en chef de la maison de Sadok, tandis que dans *És.* xxii, 15, 22 il est question de l'intendant du palais royal. La transposition imaginée par M. Havet manque donc de base et constitue un exemple frappant des écarts d'imagination et d'exégèse auxquels l'esprit de système peut conduire. L'authenticité du fragment en question est hors de doute[1].

Nous arrivons maintenant à un morceau important, *És.* xxiv-xxvii, « qui est avec la fin du chapitre xix, ce qui, dans le premier Ésaïe, donne l'impression la moins contestable d'un événement du IIe siècle. » M. Havet n'est pas le premier qui ait exprimé cet avis. Vitringa y a vu une prophétie relative à des événements du IIe siècle. Et Vatke, dans sa curieuse et importante *Théologie biblique*[2], exprime le même sentiment. Il est vrai que plus tard, dans son Introduction, il a fait remonter ces chapitres jusque vers le milieu du IVe siècle. La principale preuve sur laquelle s'appuie M. Havet est l'identification de la ville forte non nommée, xxv, 2, 3, 12; xxvi, 5; xxvii, 10-13, avec l'Acra, la citadelle syrienne de Jérusalem, qui tomba enfin entre les mains de Simon Macchabée. Cette interprétation se heurte contre des difficultés insurmontables. D'abord, dans le passage xxv, 12, il est question, non de l'Acra, mais d'une forteresse moabite; le pronom *tes* murailles ne peut se rapporter qu'à Moab dont l'écrasement est annoncé aux v. 10-11. C'est à la même forteresse qu'il est fait allusion dans les trois autres passages xxv, 2-3; xxvi, 5; xxvii, 10-13; cp. xxv, 12 et xxvi, 5. C'est à Moab que le prophète en veut tout particulièrement tout le long de ce discours. Ce n'est pas tout : cette forteresse ennemie est détruite à jamais et

1) Cp. pour l'intervention des anciens d'Éliakim et de Sebna, II Rois, 19, Kuenen, *l. c.*, 67.

2) *Biblische Theologie*, I Theil, *Die Religion des Alten Testaments*, Berlin, 1835, p. 586, note 2.

ne sera pas rebâtie : xxv, 2, cp. v. 12, xxvi, 5. Or le premier livre des Macchabées ne sait rien d'une destruction de l'Acra après que Simon y fut entré. Le récit de Josèphe sur lequel M. Havet s'appuie est suspect et résulte d'une méprise[1]. L'unique raison alléguée par lui n'est donc pas solide du tout. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait absolument rien de vrai dans sa thèse. Il a au contraire, avec la plupart des critiques modernes, très bien vu que les chapitres xxiv-xxvii du livre d'Ésaïe ne sont pas authentiques et que, dans tous les cas, ils sont postérieurs à la destruction de Jérusalem par les Chaldéens. Le caractère apocalyptique de ce singulier morceau, malheureusement si obscur parce que l'auteur procède par allusions à des événements que nous ne connaissons pas, et sa théologie (cp. surtout xxiv, 21-23; xxv, 6 s.; xxvi, 19; xxvi, 14) le rapprochent de Daniel. Quoique l'influence grecque ne se fasse pas sentir dans ces pages étranges et qu'il soit très douteux qu'on puisse y trouver une allusion aux conquêtes d'Alexandre le Grand[2], je préférerais descendre vers le IIe siècle, plutôt que de remonter vers le IVe ou le Ve. Mais ce n'est là qu'une simple appréciation, que je ne saurais appuyer de preuves certaines. On comprend que ce n'est pas un morceau aussi désespérément obscur qui eût dû former l'une des colonnes de l'hypothèse de M. Havet. On sera très frappé de comparer l'assurance avec laquelle il se sert de ces chapitres pour l'établir avec la réserve des auteurs les plus autorisés.

Au chapitre xxviii, le prophète annonce la ruine d'Éphraïm. M. Havet, fidèle à son système de généralisation à outrance, et sans fournir la moindre preuve, le rapporte à la prise et à la destruction de Samarie par Jean Hyrcan. Il faut cependant remarquer que l'apostrophe violente du prophète : Hommes moqueurs, qui gouvernez le peuple de Jérusalem, etc. (v. 14 s.), est tout à fait incompréhensible dans un discours qui glorifierait le triomphe de Jean Hyrcan sur « l'éternelle rivale ». Nulle preuve non

1. Cp. Herzog et Plitt, *Realencyklopaedie*, art. Jerusalem, VI, 556 s.
2. Smend, *Zeitschrift f. alttest. Wissenschaft*, 1890, 161 s. avec point d'interrogation; Cornill, *l. c.*, 142 s. est beaucoup plus affirmatif (chap. xxiv, 16 s.); Kuenen nie, avec raison, je crois, *l. c.*, p. 99.

plus pour faire descendre au IIe siècle le chapitre XXIX, Ariel, Ariel! Rien non plus dans les chapitres XXX-XXXI qui passent à la même époque par simple voie de généralisation. Les chapitres XXXII-XXXIII ne sont pas authentiques[1]; mais M. Havet n'a pas fourni à l'appui de sa thèse la preuve qu'on était en droit d'attendre, et cependant ici M. Cornill se rapproche sensiblement du IIe siècle, puisque selon lui ces chapitres, ainsi que d'autres fragments secondaires, tels que *És.*, II, 2-4; IV, 5-6; XI, 10-XII, 6, ont été écrits vers 250.

M. Havet aurait eu beau jeu, s'il n'avait pas pris les chapitres XXXI-XXXV en bloc au lieu de s'attacher au chapitre XXXIII. Il aurait pu faire remarquer que l'eschatologie de ce chapitre se rapproche de celle du IIe siècle; que son auteur n'a pas écrit pour le simple plaisir de faire un exercice d'homélitique, mais qu'il avait en vue une situation politique précise; que cette situation est grave: le dévastateur fait son œuvre; le pays est dans le deuil et languit; Israël en est encore à espérer en Dieu, à attendre que le Seigneur se lève, que les nations se dispersent et que leur butin soit moissonné. Le temps de la sécurité viendra pour Sion; les pécheurs et les impies dans la ville trembleront; leur péché consiste à se laisser gagner par des présents corrupteurs, à participer au mal qu'ils voient faire, à être les complices de ceux qui ourdissent des complots sanglants. Le Livre des Psaumes est rempli de plaintes analogues. De plus, les commissaires étrangers pressurent le peuple; ce temps est un temps de terreur. Mais l'Éternel est le juge, le législateur, le roi : c'est lui qui sauvera Israël. Il va se lever, se redresser, montrer sa grandeur. Nous connaissons suffisamment cette situation par le psautier. La révolte n'a pas éclaté encore, mais elle couve sous la cendre. C'est Israël qui, par la bouche du prophète, gémit, prie, espère, en attendant que, poussé à bout, il perde patience, et, les armes à la main, se redresse contre l'oppresseur syrien. S'il y a des passages datant du IIe siècle dans le livre d'Ésaïe, il faudra mettre le chapitre XXXIII dans ce nombre.

1) Stade, *Zeitschrift f. altt. Wissenschaft*, IV, 256 s., 1890; Kuenen, *l. c.*, 83 s.; Cornill, *l. c.*, 144.

Je n'insiste pas sur le chapitre xxxiv. Si M. Cornill trouve que l'époque de ce morceau est facilement reconnaissable, c'est qu'il le rattache au chapitre xxxv[1], qui date évidemment de l'exil. En réalité, il n'y a pas de lien entre les deux pièces[2]. Mais alors je ferai remarquer que la date du chapitre xxxiv, une invective enragée contre Édom, devient incertaine, que le caractère apocalyptique du morceau se rapproche de celui du chapitre xxxiii, des chapitres xxiv-xxvii, et que Jean Hyrcan fit aux Édomites une guerre d'extermination.

Jérémie ne nous arrêtera pas bien longtemps. Le premier argument de M. Havet contre l'authenticité du livre qui porte son nom, toujours pris en bloc, est le silence des livres des *Rois*, où le prophète n'est nulle part nommé, malgré l'importance du rôle qu'il joue dans les affaires du pays. Cette preuve n'a pas de valeur. Nos livres des *Rois* ne sont que de très maigres extraits d'ouvrages beaucoup plus complets. Leur silence au sujet de Jérémie peut être l'effet d'un simple hasard ou provenir précisément de ce que les détails biographiques abondent dans le livre même du prophète. De tous les prophètes dont nous possédons des écrits, il n'y a qu'Ésaïe qui figure dans les *Rois*, ce qui n'a pas empêché M. Havet de mettre son livre en bloc au IIe siècle. Nous sommes très bien renseignés sur le compte de Jérémie par les nombreux détails que son livre contient, fragments biographiques qui ne sont pas de la main même du prophète, mais d'un rédacteur. Il est vrai que M. Havet déclare qu'ils sont aussi invraisemblables que dramatiques. Mais outre qu'il ne donne pas de preuves, ceci est affaire d'appréciation, et ici encore on a tort de prendre la chose en bloc.

Ensuite, dit M. Havet, il n'est jamais question de la destruction du royaume de Juda et de la ruine de la ville et du temple, chez Jérémie, si ce n'est dans deux morceaux empruntés au livre des *Rois* et cousus à la prophétie, chapitres xxxix et lii. Au contraire, Jahveh dit expressément, et il le répète plusieurs fois

1) Cornill, *l. c.*, 144.
2) Kuenen, *l. c.*, 91; Reuss, *Les Prophètes*, II, 170 s.

(iv, 75 s.), qu'il épargnera sa ville et ne la détruira pas. On se demande vraiment avec quels yeux M. Havet a lu Jérémie. Au chapitre iv, 27 s., le prophète annonce la ruine du pays et de Jérusalem. La seule réserve qu'il fasse, c'est que la dévastation ne sera pas complète. C'est la reproduction de cette idée très répandue chez les prophètes, que Jahveh laissera subsister un reste, le germe de la nouvelle nation purifiée par l'épreuve et restaurée par la grâce de Dieu. Mais de là à prétendre qu'il n'est pas question dans Jérémie de la ruine de la ville et du temple, il y a loin. C'est le contraire qui est vrai. Le livre de Jérémie est tout plein de ces lamentables événements. Tantôt ils sont en perspective, tantôt présupposés. On n'a pour les citations que l'embarras du choix. Voyez, par exemple, vi, 1 s.; vii; ix, 9 s.; x, 18 s.; xiii, 1 s.; xv, 1 s.; xvi, 1 s.; xvii, 3 s.; xix, xxiv, xxix-xxxii, xxxvi, 1 s., etc.

Ensuite M. Havet prétend que les perspectives d'avenir sont trop belles pour l'humble situation d'Israël au retour de l'exil, et ce retour trop éloigné de la catastrophe pour que le prophète ait pu peindre l'un et l'autre. Nous retrouvons ici cette fausse idée, que les écrits des prophètes ne contiennent que la description de faits arrivés, tandis qu'en réalité les perspectives idéales y tiennent une grande place. Les textes cités par M. Havet, iii, 14 s.; xxx, 8 s., ne contiennent rien que l'idéalisme prophétique ne suffise à expliquer, ni l'espérance fréquemment exprimée par Jérémie de la réunion d'Israël et de Juda, ni l'idée de la conversion des païens (xvi, 19) qui ne se trouve, du reste, pas dans cet autre passage cité, xvii, 26. Jérémie n'a plus connu les misères de la restauration nationale et religieuse à l'époque du retour. Le récit symbolique du chapitre xxxii, 7 s. est si peu destiné à décrire la rapidité avec laquelle le malheur d'Israël est changé en bonheur et en gloire, — vingt-cinq ans après Antiochus Épiphane, Juda s'est trouvé pour la première fois indépendant et a compté parmi les peuples (vingt-cinq ans, c'est long du reste) — que le prophète dépose le contrat de la vente du champ d'Anatot dans un vase de terre pour qu'il se conserve longtemps! Le prophète annonce, au moment même de la prise de Jérusalem par les Chaldéens, la restauration future; mais on

long temps se passera jusqu'à ce que cet acte de vente, soigneusement conservé, témoigne, la restauration une fois accomplie, de la fidélité de Jahveh et de la véracité de son prophète.

Nous pouvons nous dispenser d'examiner en détail les chapitres XLIII-XLVI contre l'Égypte, puisque l'argumentation de M. Havet est tout à fait contradictoire. Nébucadnézar, dit-il, représente Antiochus Épiphane; le pharaon Hophra, Ptolémée Philométor; Nô, Alexandrie. Le grand argument de M. Havet, pour démontrer l'inauthenticité de ces chapitres, pris en bloc, comme toujours, consiste à dire que Nébucadnézar n'a jamais envahi l'Égypte, ni pris le pharaon Hophra. Mais si Nébucadnézar n'a jamais envahi l'Égypte, ni pris le pharaon Hophra, comment le prophète aurait-il pu s'en servir pour types d'Antiochus Épiphane et de Ptolémée Philométor? M. Havet, se contentant d'affirmer que la prophétie sur Édom (XLIX, 7 s.) se rapporte à la conquête de l'Idumée par Hyrcan, nous n'avons pas besoin de nous y arrêter davantage. Les chapitres L-LI, sur la ruine de Babylone, il les entend, mais sans fournir de preuves, de l'invasion des Parthes au milieu du II[e] siècle. Il est certain que ces chapitres ne sont pas de Jérémie. On l'a reconnu depuis longtemps[1], mais la question est de savoir jusqu'à quelle époque il faut descendre. MM. Budde, Kuenen, Cornill les placent vers l'an 400, ainsi après la conquête de Babylone par Cyrus en 548, et la deuxième prise de la ville par Darius Hystaspis. M. Budde, parlant de l'authenticité des derniers versets du chapitre LI, relatifs à la mission confiée par Jérémie à Seraja, admet qu'un scribe du IV[e] siècle a voulu remplacer, en composant les chapitres L-LI, le texte jeté dans l'Euphrate de la condamnation de Babylone par le prophète, et dont il regrettait la perte, hypothèse ingénieuse qui a séduit M. Kuenen. Mais je crois que, abstraction faite de la question de l'authenticité, douteuse à mon avis, de LI, 59-64, l'objection de M. Tiele subsiste en plein, à savoir qu'en l'an 400, longtemps

1) Cp. surtout Budde, *Ueber die Capitel 50 und 51 des Buches Jeremia* (*Jahrb. f. deutsche Theologie*, 1878, p. 428 s., 529 s.). Il est curieux que dans la nomenclature des auteurs qui concluent à l'inauthenticité de *Jérémie* 50-51, M. Budde ait oublié Reuss, *Les Prophètes*, II, 180-182, 1876. V. Kuenen, Cornill, *ll. cc.*

après Jérémie, il ne serait venu à l'esprit de personne de fabriquer sous le nom de Jérémie une prophétie dont le grand tort serait de ne pas concorder avec la réalité historique. Car Babylone n'a pas été détruite, comme il est ici formellement annoncé ; les Mèdes ne l'ont pas ruinée ; le marteau-Cyrus (Kuenen) ne l'a pas mise en pièces. On ne nous fera pas croire qu'un écrivain postérieur, qui savait nécessairement à quoi s'en tenir sur le sort de Babylone, aurait eu la malencontreuse idée de mettre Jérémie en contradiction avec les faits. Le vrai Jérémie avait été plus prudent. Il avait dit carrément aux Juifs, au risque de passer pour un mauvais patriote, — tout comme un Alsacien qui aurait tenu un pareil langage au lendemain de l'annexion — que cela durerait longtemps. M. Kuenen sent bien toute la force de cet argument. Il essaye de fortifier la position de M. Budde, en disant que loin de se livrer à un simple essai de rhétorique maladroite, le but de l'auteur a été de raffermir chez ses contemporains, étonnés de la grandeur persistante de Babylone et ébranlés dans leur foi en la justice de Dieu, la conviction que la grande ville périrait. Dans quelle bouche plus autorisée que Jérémie pouvait-il mettre l'expression de cette conviction quand même ? L'existence de prophéties non accomplies contre Babylone (cp. *Es.*, XIII-XIV, 23 ; XXI ; XL, *passim*) n'était-elle pas une pierre d'achoppement ? Il fallait l'écarter en affirmant une fois de plus que la rétribution viendrait. Peut-être bien ; mais alors il fallait s'y prendre autrement et ne pas désigner comme les exécuteurs de la vengeance divine Cyrus et les Mèdes. Les rapports littéraires de *Jérémie*, L-LI, avec les autres écrits de même genre, demandent donc une autre explication que celle de M. Budde ; aussi bien M. Kuenen a-t-il raison de ne pas s'en prévaloir comme d'un argument décisif. Nous maintenons donc avec M. Reuss que ces chapitres datent au plus tard de 519, époque de la deuxième prise de Babylone par Darius, soit au plus tôt de 538, époque de la première conquête par Cyrus[1]. Dans tous les cas ils ne contiennent pas la

1) Je vois encore moins comment les conquêtes d'Alexandre auraient pu donner lieu à la composition de cet oracle, dans lequel il est question de la ruine de l'empire chaldéen par les Mèdes (v. Stade, *G. d. V. I.*, II, 206, Berlin, 1888).

moindre indication qui puisse nous faire descendre au II[e] siècle, époque où Babylone n'avait plus aucune importance pour les Juifs.

Après cela, M. Havet met en ligne un certain nombre de passages qui se rapportent aux derniers rois de Juda, mais ne s'accordent pas avec l'histoire de ces rois, telle qu'elle est donnée dans les *Rois*. Tout d'abord la prophétie contre Jojakim (xxii, 13-19), dont Jérémie annonce qu'il aurait la sépulture d'un âne, traîné et jeté loin de Jérusalem (cp. xxxvi, 30), tandis que le livre des *Rois* raconte « qu'il se coucha avec ses pères » et que les *Chroniques*, dans le texte grec, ajoutent même (II *Chron.*, xxxvi, 8) qu'il fut enterré dans le jardin d'Usa. Comme dans l'idée de M. Havet, nos textes prophétiques ne contiennent que des prophéties *ex eventu*, il ne saurait être question ici de Jojakim; « mais nous connaissons un personnage illustre qui est mort aussi ignominieusement et qu'on a laissé sans sépulture : c'est Ménélas, dont j'ai rappelé la fin tragique à propos du chapitre xxii d'Esaïe. On a donc là un nouvel exemple de ce que j'ai appelé les *transpositions des prophètes* ». Mais d'abord M. Havet néglige de tenir compte de ce fait que le prophète peut s'être trompé, que nous pouvons avoir ici un nouvel exemple de prophétie non accomplie, comme les oracles sur la destruction de Babylone, qui n'a pas été détruite. Puis, de deux choses l'une : ou bien il faut en croire Jérémie, et alors Jojakim, quoique mort dans son lit, selon les *Rois*, n'a pas eu de sépulture royale[1], fait qui aurait été passé sous silence dans ce livre; mais dans ce cas il n'y a pas de motif d'entendre Ménélas, quand le prophète dit Jojakim; ou bien Jojakim est mort dans son lit et a été royalement enterré, et alors il ne saurait servir de type pour Ménélas. De même, si ni xxi, 7, ni xxxii, 5, ni xxxiv ne s'accordent avec l'histoire réelle de Sédécias, comment Sédécias pourrait-il représenter Alcime, et Tryphon par surcroît? Pour ne pas sortir du système, mentionnons encore l'hypothèse que Sallum (xxii, 11) pourrait désigner Jason (II *Macc.*, v, 9) et que, pour y faire en-

1) Kuenen, *l. c.*, 199.

sur l'histoire des Samaritains, xii, 5[1], M. Havet est obligé de supposer quelque fait analogue d'un Israélite, agent des Syriens, tué par des zélotes.

Passant à un autre ordre de faits, M. Havet prétend que l'histoire de la destruction du premier recueil des discours de Jérémie par le roi est une pure fiction. C'est ce qu'il faudrait pourtant démontrer. Quant à dire que l'esprit de la prophétie de Jérémie est tout à fait moderne ; que le peuple, qui est en scène, souffre pour son Dieu ; que les quatre premiers livres du Pentateuque, toujours pris en bloc, présentent une forme religieuse plus ancienne et que le *Deutéronome* est le plus moderne des cinq livres ; que les écrits prophétiques dont nous nous occupons ici présentent les traces d'une infiltration d'idées entre Grecs et Hébreux ; que le spiritualisme d'un Ésaïe et d'un Jérémie ne peuvent se placer qu'aux environs de l'ère chrétienne, c'est accumuler une série de propositions sur lesquelles il n'est pas même nécessaire d'entrer en discussion.

La fin du chapitre est caractéristique. « Je ne veux pas oublier de dire qu'il y a un endroit (li, 3, *sic*) où Jahveh annonce qu'il va accomplir sur Babylone toutes les paroles qui sont dans le livre de Jérémie. On ne peut guère avouer plus franchement que ce livre est une fiction. » M. Havet a sans doute en vue li, 60 s. Oui, ce passage démontre l'inauthenticité, de quoi? du livre de Jérémie dans son ensemble? Pas le moins du monde, mais comme il est dit dans le texte de « tous les discours ci-dessus écrits contre Babel, » c'est-à-dire des chapitres l-li!

Passons à *Ézéchiel*, et aux arguments nouveaux ou anciens qui nous sont annoncés. Au chapitre xvi, 61, Ézéchiel, dit M. Havet, met en lumière la soumission des Samaritains à Juda, accomplie sous le principat de Jean Hyrcan. Cependant il suit de xvi, 53 qu'à l'époque où ce discours était écrit, Juda n'était pas encore restauré. Du reste, nous ne savons rien d'une restauration de la Samarie et d'Édom. Nous sommes en pleine perspective

1) Cp. Reuss, *Les Prophètes*, I, 545 ; Kuenen, *l. c.*, 243.

idéale ; il n'y a pas lieu de chercher ici le reflet de faits historiques. La mention de Daniel, XIV, 14 ; XXVIII, 3, ne prouve nullement que le livre de Daniel existât déjà à l'époque où ces chapitres d'Ézéchiel ont été écrits. Ézéchiel parle IV, 2 ; XXI, 27 ; XXVI, 9, de la machine de guerre appelée bélier, qui, au témoignage de Diodore, ne fut inventée que sous Denys de Syracuse, en l'an 400 de notre ère. Cette affirmation de M. A. de Rochas d'Aiglun tendrait seulement à prouver qu'il n'a pas connu le texte d'Ézéchiel. Et du passage dans lequel Jahveh dit qu'il multipliera les hommes comme les troupeaux aux jours consacrés, comme les troupeaux de Jérusalem lors de ses fêtes, il ne suit nullement qu'à l'époque où il a été écrit les fêtes fussent réellement célébrées, ni que Jérusalem et le peuple existassent.

Dans les pages suivantes, l'embarras de M. Havet est visible. Il s'agit des prophéties sur la prise de Tyr, réservées jusqu'ici, *Es.*, XXIII, *Éz.*, XXVI-XXVIII. Ésaïe, dit-il, montre Tyr emportée d'assaut et ruinée, et, au v. 13, Assour paraît être l'auteur de cette ruine. Assour désigne d'ordinaire la Syrie, mais on ne connaît pas de roi syrien qui ait pris Tyr. Ézéchiel dit que Tyr fut prise et détruite par Nébucadnézar. Ésaïe et Ézéchiel parlent aussi de la conquête de l'Égypte. Le conquérant, non nommé dans Ésaïe, est dans Ézéchiel Nébucadnézar. Or Nébucadnézar n'ayant jamais conquis l'Égypte, il faut entendre sous ce nom Antiochus Épiphane. Il en sera donc de même pour le conquérant de Tyr. Mais l'histoire est muette au sujet d'un siège et d'une prise de Tyr par Antiochus. M. Havet se tire d'affaire en invoquant *Éz.* XXIX, 18, où l'insuccès de Nébucadnézar devant Tyr est constaté. Il y a donc eu cependant un siège de Tyr par Antiochus, dont l'insuccès explique le silence de l'histoire, et du reste l'histoire de ces temps nous est fort mal connue. Franchement ce n'était pas la peine de descendre au II[e] siècle et de supposer un siège de Tyr par Antiochus Épiphane, alors que nous savons de source certaine que Tyr a été assiégée réellement et sans succès par Salmanassar et par Nébucadnézar ! De plus, s'il est permis, ici, de raisonner comme le fait M. Havet, tout à coup en opposition avec tout son système, il faut admettre que, dès que Tyr a été seulement menacée, les

espérances des prophètes se sont enflammées par les souvenirs du passé, que ceux de Juda se sont enivrés d'avance du spectacle de la prise de Tyr, de quel droit M. Havet rejette-t-il l'opinion que les prophètes ont pu annoncer la prise de Tyr par Salmanasar, la conquête de l'Égypte par Nébucadnézar, d'autres événements encore, sans qu'ils se soient réellement produits? Qui ne voit que cette seule concession sape par la base tout le système de M. Havet, puisque les discours des prophètes ne sont plus nécessairement ni toujours la décalque de l'histoire? Il y a plus, si Nébucadnézar n'a jamais conquis l'Égypte, qui donc pourrait jamais deviner qu'il représente Antiochus Épiphane, qui, lui, a réellement conquis l'Égypte?

On nous dispensera d'insister sur les arguments tirés de l'esprit du livre; ils ne sont pas plus concluants que précédemment.

Les petits prophètes fournissent encore une assez ample moisson de données intéressantes. *Osée*, comme ses grands confrères, est mis au Ier siècle. Mais, franchement, l'espoir de la réunion de Juda et d'Israël restaurés tous deux n'a-t-il été de mise que sous Jean Hyrcan? Que vient faire ici la mention de la maison de Jéhu, et que peut-elle bien représenter par transposition? Un auteur du Ier siècle aurait-il pu écrire, en parlant de Samarie : C'est le jour de fête de notre roi (VII, 5), ou parler de la maison du roi (V, 1)? Le passage III, 4, plaide absolument contre M. Havet. Les *masséboth* et les *terafim* y sont considérés sans arrière-pensée comme des objets légitimes du culte. Était-ce le cas au Ier siècle? De plus, M. Havet ne tient pas compte de ce que le prophète a Israël en vue dans ce passage; il l'applique à Juda, à l'époque de l'interrègne dans la dignité du grand prêtre après la mort d'Alcime. Cela n'est pas permis, du moment que dans le système, c'est Israël qui représente les Samaritains. « Enfin, dit-il, *Osée* annonce la ruine de Samarie. » Je crois bien; cela arriva en 722, par les Assyriens, sous Sargon. L'esprit de système obscurcit les passages les plus évidents. Que signifie au Ier siècle la recommandation faite à Juda de ne pas monter à Bet-Awen, de ne pas aller à Guilgal? Il y a bon temps qu'on n'y allait plus et les Judéens

du IIe siècle n'en avaient nulle envie. Le culte du taureau existait-il encore au IIe siècle (VIII, 5) ? Y avait-il un roi à Shomron (X, 7) ? Un prophète aurait-il annoncé la chute de Juda de concert avec celle de Samarie au temps de Jean Hyrcan (V, 5) ?

Le livre de *Joel* est de basse époque, mais M. Havet, là encore, s'est borné à affirmer. Il ne contient rien qui milite en faveur de son hypothèse.

Amos est vite expédié. Ce prophète parle de Kima et de Kesil (V, 8). M. Havet y voit une preuve de modernité. Il ne croit pas qu'au VIIIe siècle, les Hébreux, si peu curieux, aient distingué et nommé les constellations. Et le culte des astres, de toute l'armée céleste, si répandu parmi eux, jusqu'à l'exil et même plus tard ? Est-ce que des Juifs du IIe siècle adoraient encore Kima et Kesil ? Que vient faire à cette époque la mention de la maison de Jéroboam, VII, 9 ? *Amos*, V, 21 s., ne peut avoir été écrit à une époque où la loi régnait sans conteste comme au IIe siècle. Quand, au IIe siècle, Israël a-t-il été déporté hors de sa patrie, VII, 17 ?

Chose singulière, M. Havet ne consacre à *Abdias* que quatre lignes, et cependant il aurait eu beau jeu ici.

Eichhorn a mis autrefois les cinq derniers versets à l'époque macchabéenne. Hitzig croit que le v. 20 oblige de descendre plus bas qu'Alexandre et pense à l'expédition d'Antigone contre Petra. Kuenen maintient la prophétie au Ve siècle, mais M. Cornill la place aux environs de 312[1]. On peut, croyons-nous, fixer les points suivants : 1° la prophétie d'Abdias est postérieure à la destruction de Jérusalem (10 s.) ; 2° la haine contre les Édomites est provoquée, sinon par leur participation au pillage et à la destruction de la ville, dont le prophète les accuse, dans tous les cas par l'occupation d'une partie du territoire après l'exil des Judéens (*Éz.*, XXXV), de telle manière qu'ils s'étendirent jusqu'à Hébron (I *Macc.*, V, 65) ; 3°, le prophète écrit à une grande distance de la destruction de Jérusalem par les Chaldéens, qui ne sont même pas nommés ; il n'est pas fait davantage mention de la recons-

1) L. c., p. 313.

truction du temple; ces faits appartiennent à un passé lointain; les ennemis du moment sont les Édomites, qui, par leur main mise sur une partie du territoire, provoquaient ainsi constamment le patriotisme juif[1]; 4° le discours du prophète manque d'unité: *Jérémie*, XLIX et *Abdias*, I, 1-9 procèdent d'une même source commune. Le jour du châtiment d'Édom est proche; les peuples sont commis par Jahveh pour l'exécution du jugement; c'est la punition du crime commis par Édom contre Jacob, son frère malheureux. D'autre part, sans doute, sous l'influence de Joël, la perspective se développe et devient celle de la journée de l'Éternel sur tous les peuples (v. 10-17). On est d'autant plus étonné de la voir se restreindre à partir du v. 18. Les dévastateurs et les conquérants d'Édom sont tout à coup la maison de Jacob et la maison de Joseph — c'est-à-dire les Juifs —; ils s'emparent des montagnes d'Ésaü et se donnent de l'air dans toutes les directions (commentaire I *Macc*. v. On pourrait soutenir, non sans apparence de raison, que l'unique chapitre d'Abdias contient une ancienne prophétie contre Édom reprise au IIe siècle.

Rien ne prouve que le livre de *Jonas* date nécessairement du IIe siècle. Pour *Michée*, nous ne rencontrons pas d'arguments nouveaux. Bethléhem en Juda étant la patrie de David, le Messie, comme son ancêtre sera issu, de la même petite ville (v, 1). Il n'y a pas à chercher plus loin. Que veut dire au IIe siècle la mention des rois d'Israël, I, 14? Le culte des hauts lieux était-il alors le péché de Jérusalem et de Juda, I, 5? Qui sont à l'époque de Jean Hyrcan ces magistrats de la maison d'Israël et ces chefs de la maison de Juda qui ont horreur de la justice et bâtissent Jérusalem avec du sang, Sion avec du crime, III, 9? Que fait M. Havet, avec son idée du prophétisme, au IIe siècle, de III, 12, où il est dit que Sion sera labourée comme un champ et que Jérusalem deviendra un monceau de ruines, la montagne du temple une hauteur boisée? Et de IV, 10 s., de V, 12, de VI, 6 s., de VII, 11? M. Havet est tellement possédé par son idée, qu'il passe à côté des plus grosses difficultés sans les voir.

1) Cp. Reuss, *Les Prophètes*, II, [illegible].

Nahum annonce la ruine de Ninive. M. Havet croit qu'il faut entendre par Ninive, Babylone ou Séleucie prise par les Parthes au IIe siècle. Le roi d'Assour, III, 18, serait encore le roi de Syrie. M. Havet prétend, pour appuyer son dire, que, reportée aux temps antiques, la prophétie n'aurait aucun sens. C'est une profonde erreur. Rien de plus facile que de fixer l'époque du discours de Nahum. Le *terminus a quo* est la prise de Nô-Ammon (III, 8 s.), aux environs de 662, par Assourbanipal, et le *terminus ad quem* est la chute de Ninive, qui eut lieu vers 606, et non pas, comme l'admet M. Havet, en 625. A l'époque où Nahum écrivit sa prophétie, la ruine de Ninive était imminente. Cependant ce n'est pas aux événements de 606 que nous pouvons directement la rapporter, parce qu'à cette époque les Judéens n'avaient plus affaire aux Assyriens, comme c'est encore le cas d'après le prophète (I, 12 s.; II, 1 s.). Nous sommes donc ramenés à l'époque de l'expédition de *Cyaxares*, roi des Mèdes, contre Ninive vers 625. En ce temps-là les Judéens étaient encore tributaires de l'Assyrie. Tout cadre très bien, et il n'est pas besoin de chercher ailleurs[1].

Pour ce qui est d'*Habacuc*, M. Havet se contente d'affirmer. Il aurait pu apporter quelques arguments en faveur de sa thèse. On a fait remarquer déjà que le fragment II, 9-20, où les Chaldéens sont perdus de vue, provient d'une interpolation postérieure. Sans doute I-II, 8, a été écrit peu après la bataille de Karkemish, sous l'impression de l'apparition de la nouvelle puissance victorieuse qui succède aux Assyriens, mais les premiers versets du chapitre I, détonnent tout autant que II, 9-20. Il y est question (I, 1-4) de violences dont le juste est victime de la part du méchant; la loi et le droit sont impuissants. Ces accents, cette opposition du *sadiq* et du *rasha* rappellent les psaumes. On sera frappé de la coïncidence. La polémique contre les idoles, II, 18 ne serait pas déplacée à cette époque; les troubles de la domination syrienne, l'enivrement d'une partie de la nation par une puissance étrangère corruptrice, le règne de l'iniquité et de la violence la dépeindraient bien. Il n'y a pas jusqu'à l'instante prière : « Éternel,

1) V. Schrader, l. c., 338 s.; Kuenen, l. c., 384 s.

ton œuvre, dans le cours des années accomplis-la ! Dans ton courroux, souviens-toi de ta miséricorde » ; ce cri angoissé après la délivrance qui ne nous y reporte. Une vieille prophétie contre les Chaldéens a-t-elle été reprise et adaptée aux besoins de l'époque par un *sadiq*, un *hasid* du IIe siècle ? Du moment qu'on admet la postériorité de I, 1-4 ; II, 9-20, il n'y a pas lieu de s'arrêter, avec M. Cornill, à l'an 250 comme à une barrière infranchissable. Si les textes l'indiquent, il faut et on doit descendre plus bas, sans trop se soucier de l'histoire du canon juif que nous connaissons à peine. C'est à cette même époque que je serais porté à mettre le cantique d'Habacuc (chap. III). Je ne vois pas après la restauration d'époque à laquelle il conviendrait mieux (v. 13 s., 16 s., 18 s.). C'est l'esprit des psaumes de la période qui a précédé la révolte contre les Syriens. M. Cornill croit que ce cantique ne saurait être d'une époque tardive de la littérature juive, parce que le *Ps.* LXXVII, 17-20, en dépend. Rien de plus facile à retourner que des arguments de cette sorte. Du reste, ce psaume ne daterait-il pas de la même époque que le cantique d'Habacuc ?

Zephanie a donné lieu aussi à des discussions très intéressantes, dont il résulte qu'une ancienne prophétie, de peu antérieure à la réforme de Josias, a été retravaillée surtout aux chapitres II et III après le retour de l'exil. Il vaudrait la peine de rechercher si l'an 250 est ici encore une limite infranchissable. Mais je ne puis, dans cette rapide revue, entrer dans l'examen d'une question qui à elle seule formerait le sujet d'un grand travail.

Nous arrivons à une autre série de livres prophétiques : *Aggée*, *Zacharie*, *Malachie*, auxquels vient se joindre *Es.*, XL-LXVI. M. Havet a le sentiment très juste qu'ils appartiennent à un autre âge que ceux qu'il a étudiés jusque-là. Or, comme il a placé ceux-ci au IIe siècle, il ne lui reste d'autre ressource que de mettre ceux-là au Ier siècle, aussi près que possible de l'ère chrétienne, à l'époque d'Hérode. Voyons *Aggée*. M. Havet s'appuie sur I, 2. Cependant il n'est pas dit dans ce passage que le temple est « abandonné », comme il traduit, dédaigné par les habitants, qui ne se soucieraient pas de prendre part aux travaux de rénovation

d'Hérode, mais qu'il est « en ruines ». Le chapitre II est du reste décisif. Le second temple, si peu comparable à celui de Salomon, sera cependant un jour rempli de splendeur. Comment? Voici ce que dit l'Éternel : « Encore un peu de temps, et j'ébranlerai les cieux et la terre, la mer et le continent; et je mettrai en mouvement toutes les nations, et les trésors de tous les peuples arriveront, et je remplirai cette maison de splendeur. » C'est donc grâce à la conversion des païens, à la suite d'une intervention miraculeuse de Dieu, que le temple retrouvera son antique magnificence. Il n'est nullement question de l'entreprise d'Hérode. Nulle part, du reste, la reconstruction du temple, dont il est question dans ces chapitres, n'est l'œuvre du roi. C'est le peuple qui est appelé à bâtir. Puis, comment Zorobabel, qui joue un si petit rôle à une si humble époque, pourrait-il servir de type pour Hérode? Qui aurait pu deviner ce rébus? Par surcroît, la prophétie d'Aggée est garantie par *Esdras*, V-VI, de sorte qu'il ne peut y avoir de doute.

Quant à *Malachie*, M. Havet est bien obligé par son système de faire abstraction des rapprochements les plus évidents avec l'époque de la restauration. Il prend aussi *Zacharie* tout en bloc. Nous en détachons d'abord les huit premiers chapitres. Le premier petit discours qu'ils contiennent, chapitre, I, 1-6, ne renferme pas un mot qui nous oblige à en suspecter l'authenticité ni la date inscrite au premier verset. Dans un deuxième discours également daté de la deuxième année de Darius, le prophète répond à ceux qui s'étonnent de ce que le jour de l'Éternel tarde à venir, de ce que les nations païennes jouissent d'une profonde tranquillité, bien qu'elles aient causé le malheur de Jérusalem. Patience! répond le prophète. Le temple et la ville seront restaurés; ils regorgeront de biens; Sion sera consolée, Jérusalem élue. Rien ici n'indique l'époque d'Hérode. La vision des quatre cornes et des quatre forgerons est mal interprétée par M. Havet (II, 1-4). Il croit que les quatre cornes représentent les Assyriens, les Chaldéens, les Perses et les Macédoniens. Les forgerons seraient Nabuchodonosor, Cyrus, Alexandre, Pompée. Mais on ne peut pas dire que les Perses aient *dispersé* Juda et Jérusalem. C'est le

contraire qui est vrai, ce terme ne s'applique pas même bien aux Syriens. L'auteur a en vue les événements qui ont amené l'exil des deux royaumes. Les quatre cornes ne sont pas autre chose que le symbole des puissances ennemies qui ont ruiné Israël et Juda. Le nombre quatre représente la totalité, comme on parle des quatre coins de la terre, des quatre vents du ciel (II, 10); les quatre forgerons sont le symbole du châtiment divin qui frappe les coupables, le nombre quatre étant amené par le parallélisme. Le sens de la vision est tout général. Les quatre forgerons apparaissent en même temps, de même que les quatre cornes, et non successivement. Le peuple a été maltraité; il n'a pas eu encore sa revanche, mais il l'aura (I, 15). La vision du cordeau, II, 5-17, contient une simple perspective prophétique. « La nouvelle Jérusalem sera tellement peuplée, qu'il ne saurait être question d'en délimiter l'enceinte. » Dans la vision relative au grand prêtre Josué, rien n'indique la nécessité d'une transposition, ni que le prophète raconte des événements de l'époque d'Hérode. Un commentaire aurait été nécessaire même pour les contemporains. Comment dans un chapitre, qui raconterait sous des noms et des couleurs d'emprunt des histoires du règne d'Hérode, l'auteur aurait-il pu dire, en parlant d'Hérode, qui est roi : « Voici, je vais *amener* le Rejeton, » c'est-à-dire Hérode? (III, 1-10).

L'étrange explication que M. Havet donne du chapitre IV se heurte au v. 14 : « ce sont les deux fils de l'huile, qui se tiennent devant le Seigneur de toute la terre. » M. Havet y voit la description figurée d'une présentation, qu'il suppose, des deux fils d'Hérode, issus de Marianne, au peuple dans le temple, après leur retour d'Italie. Seulement les « fils de l'huile » ne sont pas les fils de l'oint (Hérode), mais eux-mêmes les deux oints. Il a été question de l'un au chapitre précédent, c'est le grand prêtre; l'autre figure en toutes lettres au chapitre IV même : c'est Zorobabel qui a entrepris la reconstruction du temple. Que signifiaient à l'époque d'Hérode les humbles choses (les petits commencements) qu'il ne faut pas mépriser (IV, 10)? Et ce n'est pas sur l'obscur chapitre VI, 9-15 qu'on pourra bâtir une hypothèse aussi aventureuse. Les chapitres VII-VIII sont tellement en situa-

tion qu'il ne saurait y avoir de doute ni sur leur époque ni sur leur authenticité (vii, 3, 5, 7).

Je ne puis entrer ici dans la difficile question de Zacharie, ix-xi; xii-xiv; mais M. Havet n'en a pas fait avancer l'interprétation. C'est toujours le même système, la même élastique méthode de la transposition prophétique, dont cette étrange affirmation fera bien apprécier la valeur : « Aggée et Zacharie enregistrent pour ainsi dire les événements comme ferait un chroniqueur, en les couvrant à peine par des expressions symboliques; mais on peut suivre ces événements dans leurs livres aussi facilement que dans Josèphe (190-191). »

Il est vraiment extraordinaire, que, pour le IIe *Ésaïe*, qui doit aussi dater du règne d'Hérode, M. Havet n'ait pas tenu compte de tous les passages qui, dans les termes les plus clairs, se rapportent sans erreur possible à la fin de l'exil, et dont voici quelques-uns pris presque au hasard : xliv, 23 s.; xlv, 13; xlii, 22 s.; xliii, 2-9; xlii, 24-28; xliv, 21 s.; xlvi, 12-13; xlix, 6, 16; lii, 1 s., 5-9; liv, 3 s.; 11 s.; lviii; lx; lxi, 4; lxiii, 4; lxiv. Du moment que telle est la situation décrite par le prophète, Babylone (xliii, 14; xlvii), ne peut être que Babylone, Cyrus ne peut être que Cyrus (xli; xlv; xlvi, 11; xlviii, 12 s.). Quand M. Havet écrit (p. 191) : « Déchirée par l'anarchie, puis investie par les Romains, Jérusalem avait été tout près de périr et le temple avec elle », il oublie tous les passages dans lesquels le prophète fait allusion à la destruction accomplie du temple et de la ville. Ce n'est que pour avoir méconnu ce fait, que M. Havet rapporte xliii, 3 à la conquête de l'Égypte par les Romains, xliii, 14, où il est question de Babylone et des Chaldéens, à la réduction de la Syrie en province romaine et à l'expulsion des derniers rois syriens, xliii, 28, à la dégradation des Asmonéens, rois et grands prêtres, alors qu'il est question de l'exil.

L'idée énoncée chapitre xlv, 6 est tellement juive qu'on ne saurait songer à une infiltration de la pensée grecque. Et si, xlv, 1, M. Havet prétend que Cyrus n'est pas Cyrus parce qu'il n'est pas possible qu'un Juif ait appelé le roi de Perse l'oint de Jahveh, c'est qu'il méconnaît la signification de ce terme. Cyrus est envoyé

par Jahveh pour délivrer son peuple de l'oppression chaldéenne; à ce titre il est l'oint de Jahveh. Que dire de cet argument, contre l'identité de Cyrus, que là où il est question de lui, il n'est point parlé de ce qui fut son œuvre capitale, de la destruction de l'empire chaldéen, ni de l'affranchissement des Juifs? Mais tout le livre en est plein. Babel n'est pas même nommée. Mais voyez donc XLIII, 14; XLVI; XLVII; XLVIII, 20, s. (cp. XL, 1 s.; XLI, 25 s.; XLV, 13)! Il n'y est question que de la restauration du temple, dit M. Havet, où Cyrus n'était pour rien. Mais cette restauration n'était-elle pas le plus cher désir des exilés? En voilà, je pense, assez pour démontrer que le IIe *Ésaïe* ne peut dater de l'époque romaine. L'argument tiré de la pureté des idées religieuses n'est aucunement probant.

Il suffira d'ajouter un mot relativement à *Éz.*, XL-XLVIII. Quiconque connaît la question du Pentateuque ne croira jamais que ces chapitres soient postérieurs au code sacerdotal, qui lui-même serait antérieur au *Deutéronome*. D'autre part, je ne sais pourquoi le fameux fragment sur Gog et Magog doit appartenir à l'époque romaine.

Le livre de *Daniel*, dont il est encore question, appartient à un genre littéraire différent. Je me contenterai de quelques courtes remarques. La pierre du chapitre II est, selon M. Havet, l'empire romain. Il est cependant impossible que les termes dont se sert l'auteur au v. 44 puisse se rapporter à un royaume autre que le royaume messianique. Au chapitre VII, M. Havet croit que les dix cornes de la quatrième bête représentent les dix princes macchabéens, en y comprenant Judas, et la quatrième bête elle-même l'empire romain. La petite corne qui s'élève au milieu des dix autres, qui prend figure humaine et bouche insolente, représenterait Hérode. On s'étonnera de ce que les dix princes macchabéens doivent appartenir à la quatrième bête, qui est l'empire romain. C'est que, dit M. Havet, ils se sont, dès le temps même de Judas, appuyés sur Rome. C'est là une bien étrange exégèse. Du reste, Hérode n'a jamais entrepris de changer les fêtes et la loi (VII, 25). Et comment M. Havet expliquera-t-il VII, 25 où il est dit que les Juifs seront à la merci de cette onzième corne pendant

un temps, deux temps et un demi temps (trois ans et demi)? L'essai de mettre le livre de Daniel aussi à l'époque d'Hérode n'est pas heureux.

M. Havet, ayant le sentiment que dans la critique des prophètes des difficultés très sérieuses n'avaient pas encore reçu de solution satisfaisante, a eu le mérite d'essayer une clef nouvelle, dont il se promettait qu'elle ouvrirait une bonne fois cette porte qui lui paraissait avoir résisté jusqu'ici. Seulement cette clef s'est brisée dans la serrure, si même on peut dire qu'elle y est entrée. La thèse de M. Havet est formulée d'une manière beaucoup trop absolue. En prenant des livres entiers en bloc pour en déterminer l'époque, il méconnaît la nature de ces écrits, auxquels beaucoup de mains se sont successivement employées. Son système des transpositions prophétiques peut servir à démontrer n'importe quoi et n'a pas d'appui dans les textes mêmes: les écrits des prophètes sont transformés en autant de rébus indéchiffrables même pour les contemporains, rien n'indiquant que les personnages en scène ne sont que des prête-noms. La conception que M. Havet a du prophétisme, dont il élimine *a priori* tout élément prophétique proprement dit, est une source de graves erreurs, par le mélange constant de ce qui dans ces discours appartient au passé et au présent et de ce qui appartient à l'avenir. Sa thèse sur les rapports des prophètes avec la loi est aussi insoutenable que le sont ses idées sur les rapports des différents textes du Pentateuque entre eux.

Nous possédons, aussi en dehors du canon, des écrits de l'époque macchabéenne et des écrits de l'époque romaine; mais M. Havet n'en a pas étudié les rapports avec les prophètes; cependant il y aurait collision.

L'examen du livre sur la *Modernité des prophètes* ne peut que confirmer le lecteur dans l'idée que la critique moderne, telle qu'elle est représentée par les Reuss, les Renan, les Wellhausen, les Kuenen, les Stade, les Cornill, les Budde, les Smend et tant d'autres, est dans la bonne voie. Le progrès, dans ces toutes dernières années, a consisté, ce me semble, moins dans la fixation

plus précise de la date de certains livres ou fragments considérés jusqu'ici comme anciens, et maintenant relativement modernisés, que dans l'étude des remaniements considérables subis par les écrits des prophètes[1]. M. Renan est sans doute trop conservateur à cet égard et M. Kuenen partage les mêmes scrupules. On mutile trop les prophètes à leur goût. M. Renan ne cesse de crier gare quand il est question d'interpolations modernes dans ces textes. C'est peut-être pourtant dans cette voie qu'il faut chercher. L'époque des scribes pourra s'enrichir encore de plus d'un passage. La liste en est déjà assez longue[2]. Nul doute qu'elle ne s'allonge encore. Peut-être arrivera-t-on même à faire à M. Havet au moins cette concession, que j'ai essayée, que, si nous avons des psaumes macchabéens en grand nombre et si le psautier même dans son ensemble date de cette époque, des fragments de la même époque peuvent s'être glissés, cependant en petit nombre, dans les écrits prophétiques. Cette thèse n'est pas neuve. Elle mériterait d'être reprise. Ce n'est certes pas ce que nous croyons savoir de l'histoire du canon juif qui pourrait nous empêcher de nous rendre à des preuves internes suffisantes. Ce ne serait pas un mince mérite si le livre de M. Havet remettait cette question à l'ordre du jour et donnait aux recherches une nouvelle impulsion.

L. Horst.

1) Cp. M. Vernes, *Revue critique*, 1879, 153 s., critique de *Le Christianisme et ses origines*, de M. Havet, tome III, *Le Judaïsme*.
2) Cornill, l. c., 343-344.

TROIS PLAIDOYERS

EN FAVEUR DU BOUDDHISME

---

1. Le Bouddhisme japonais, doctrines et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon, par Ryauon Fujishima. Paris, Maisonneuve, 1889, xxxi, 160 pp. in-8.
2. Catéchisme bouddhique ou Introduction à la doctrine du Bouddha Gôtama, par Soubhadra Bhikshou. Paris, Leroux, 1889, IX, 120 pp. in-18.
3. Essai sur la philosophie bouddhique par Augustin Chaboseau. Paris, Georges Carré, 1891, 234 pp. in-8.

« Je traite complètement des douze systèmes du Bouddhisme ; la lampe seule sait que c'est le travail de six mois. Les graines du Bouddhisme sont semées en Europe ; un jour viendra où ces graines germeront et feront épanouir les fleurs de l'intelligence. » C'est ainsi que M. Fujishima traduit lui-même quelques vers chinois de sa façon imprimés au frontispice de son livre : et, en réponse à ce chant d'espérance, qui est presque un chant de triomphe, un *Catéchisme bouddhique* paraît en 1890 (non en 1889) pour nous enseigner que la vraie religion est celle du Bouddha, et un *Essai*, en 1891, pour nous démontrer que la philosophie bouddhique, entièrement conforme à la science européenne, doit devenir la religion universelle.

Ces trois publications ne sont d'une bien grande importance, ni par leur étendue, ni par leur valeur ; seulement, elles répondent à un mouvement d'opinion un peu superficiel, mais réel, sorte de propagande bouddhique, très peu sérieuse au fond, mais assez tapageuse, et qui, si elle ne produit pas de profondes convictions, excite au moins la curiosité, et s'attaque d'ailleurs à des questions

toujours actuelles, à des problèmes toujours en discussion. Je commencerai par donner une analyse sommaire de ces trois écrits; après quoi j'examinerai un certain nombre de points particuliers qui y sont traités.

I. ANALYSE DES TROIS OUVRAGES

Le Bouddhisme japonais. — Le livre de M. Fujishima a pour base un ouvrage japonais récent, déjà traduit en anglais par un savant Japonais qui a résidé un certain temps à Oxford où il a fait, en collaboration avec M. Max Müller, d'importantes publications, M. Bunyiu Nanjio. M. Fujishima nous le donne en français, augmenté de citations et de remarques personnelles. Après une introduction, dans laquelle il résume la doctrine du Bouddhisme, surtout au point de vue des sectes japonaises et de ses rapports avec les récents systèmes philosophiques d'Europe, il consacre à chacune des douze sectes un chapitre comprenant deux sections, l'une doctrinale, l'autre historique. Cet écrit, hérissé de termes bouddhiques sinico-japonais avec leurs équivalents sanscrits, suivi d'un index où les mots sont rangés dans l'ordre de l'alphabet indien, n'est évidemment pas destiné au grand public; il s'adresse aux orientalistes qui doivent de la reconnaissance à l'auteur pour les renseignements nombreux condensés dans ce petit volume. Toutefois, ce n'est pas une œuvre de science pure; il a un caractère apologétique et même une sorte d'allure conquérante qui en fait presque un livre de propagande.

Catéchisme bouddhique. — Il se compose de cent-soixante douze Questions (dont la première est : De quelle religion es-tu ?) réparties dans quatre sections : I. Introduction (Q. 1-6); II. Le Bouddha (Q. 7-66); III. La Doctrine (Q. 67-157); IV. La Confrérie des Élus (Q. 158-172). Il faut louer l'habileté de Soubhadra-bhikshou; il a très convenablement habillé et quelquefois déshabillé le Bouddhisme; sans abandonner les doctrines fondamentales, il s'est arrangé de manière à gagner les non-croyants d'Europe en effarouchant les croyants le moins possible. Il a ainsi réussi à nous présenter un Bouddhisme bien européanisé, bien occidentalisé,

si bien occidentalisé qu'on prendrait volontiers Soubhadra pour un bhikshou de Berlin ou de Paris plutôt que de Colombo ou de Candy.

Essai sur la philosophie bouddhique. — Les vingt-deux chapitres dont se compose le livre de M. Chaboseau nous semblent pouvoir se classer dans trois sections. La première (chap. i-iv) est historique; la deuxième (chap. v-xv) est purement philosophique. L'auteur y expose, à sa manière, le système bouddhique; aussi les titres de tous ces chapitres sont-ils des mots sanscrits empruntés à la terminologie du *Tripitaka*, sauf deux toutefois : celui du chapitre xiii, *La Souffrance*, parce que c'est une idée que tout le monde comprend, et celui du chapitre vii, *L'Évolution planétaire*, parce qu'il ne correspond à rien dans le Bouddhisme, malgré tout ce qu'en peut dire l'auteur. La troisième section est relative aux rapports du Bouddhisme avec les autres systèmes religieux, à son influence passée, présente et future.

M. Chaboseau nous entretient d'« œuvres hyperphysiques », d'« ambiance », d'apparence « ultime », du « pourchas de la cause », etc. Je comprends bien que, lorsqu'on parle philosophie et Bouddhisme, on est parfois contraint d'employer des expressions qui ne sont pas du langage courant; mais ce n'est pas une raison pour défigurer les mots de la langue, les prendre à contre-sens, en forger de nouveaux et parler en énigmes de choses très simples où la métaphysique n'a que faire. « La philosophie bouddhique n'a cure des accidents de sexuation et de rythme annuel » (p. 195). — « Que dites-vous? Comment? Je n'y suis pas... Vous voulez, Acis, me dire qu'il fait froid : que ne disiez-vous : Il fait froid? » — Vous voulez, M. Chaboseau, me dire que la philosophie bouddhique ne tient compte ni du sexe ni de l'âge; que ne le dites-vous? et pourquoi me parlez-vous de « sexuation » et de « rythme annuel »? L'expression « n'avoir cure » fait très bien dans une fable de La Fontaine, beaucoup moins bien dans un livre de philosophie. Que dire de la discussion qui « se pérennise très acerbe » de la « cognoscence intégrale » et de la « cogitation intime » de l'enfant européen qui « ratiocine à la manière d'un ivrogne »? En voyant ce qui s'imprime aujourd'hui dans « l'urbe

que l'on vocite Lutèce », on se demande si la langue française est proche de son « ultime » jour, ou si elle va rétrograder jusqu'à Ronsard.

II. QUESTIONS DIVERSES

Je passe maintenant aux diverses questions que je me propose d'étudier, non d'une manière générale et à fond (ce qui m'entraînerait beaucoup trop loin), mais seulement au point de vue des ouvrages dont j'ai à rendre compte.

Religion ou philosophie? — Le Bouddhisme est-il une religion ou une philosophie? Il est l'un et l'autre, répond Soubhadra, dans une note ajoutée à la Question 1. — M. Fujishima voit aussi dans le Bouddhisme une philosophie et une religion; mais, si je saisis bien sa pensée, c'est surtout dans les deux dernières sectes japonaises, celles de la « Terre pure » qu'il voit l'élément religieux du Bouddhisme; c'est le culte d'Amitâbha qui, pour lui, sauve l'école de Çâkyamouni du reproche de n'être qu'une philosophie (p. x-xi). Selon M. Chaboseau, le Bouddhisme « n'est rien autre chose qu'une doctrine philosophique et morale, sur laquelle s'est greffé, à une date peu éloignée des origines, un système de métaphysique, et, *en principe*, il n'a jamais présenté aucun des caractères constitutifs d'une religion » (p. 69). Çâkyamouni ne fut certainement qu'un philosophe; mais son école est devenue une manière de religion, dans laquelle ce qu'il y a de plus religieux est ce qu'il y a de moins bouddhique.

Orthodoxie. — Cette religion a, comme toutes les autres, une orthodoxie et une hétérodoxie, au moins selon M. Fujishima. « Nous ne donnons, dit-il, le nom de Bouddhisme orthodoxe qu'à celui du Japon » (p. vi). Voilà une déclaration qui n'est pas précisément faite pour combler de joie Soubhadra-bhikshou et ses confrères singhalais dont le zélé Japonais paraît complètement oublier l'existence; car il énumère le Bouddhisme indien, qui a disparu depuis longtemps, le Lamaïsme thibétain, le Bouddhisme chinois (p. v), sans dire un mot du Bouddhisme de Ceylan, de Birma, de Siam, du Cambodge, qui fait cependant une certaine

figure dans le monde et a même la prétention d'être le Bouddhisme authentique. Est-ce pour cela qu'il est passé sous silence?

On pourrait demander à M. Fujishima si c'est le Bouddhisme japonais tout entier qui est orthodoxe, ou seulement une portion et laquelle. Car il y a douze sectes au Japon : les deux dernières se distinguent de toutes les autres par des particularités notoires. Ainsi la douzième; qui est la « vraie », ne prescrit pas de « quitter la famille et d'abandonner les désirs d'ici-bas afin de parvenir à Bouddha »; les prêtres de la secte ont la permission de se marier et de manger du poisson et de la viande (1) (p. XXVIII et 142). Mais cette secte elle-même s'est ramifiée en dix branches. Du reste, elle compte vingt-cinq mille temples et trente mille prêtres: la moitié de la population y est rattachée. Où est l'orthodoxie? dans l'une des dix manifestations de la douzième secte? ou dans les dix? ou dans les douze sectes réunies? M. Fujishima n'a pas jugé à propos de s'expliquer clairement sur ce point. — Glissons, n'appuyons pas.

Soubhadra-bhikshou ne s'inquiète pas de sectes ni d'orthodoxie; avec une sérénité inaltérable il nous prêche un Bouddhisme qui ne connaît aucune discordance. — M. Chaboseau parle quelquefois d'orthodoxie; mais, pour lui, l'orthodoxie, c'est l'interprétation qu'il donne de la doctrine de Gotama.

Ésotérisme. — Terme « scabreux », dit M. Chaboseau. C'est un mot grec qui désigne une chose grecque. Les idées des Hellènes sur l'omnipotence de l'État et la fureur des partis politiques obligeaient les philosophes à tenir secrète, sans la répandre au dehors, telle ou telle partie de leur enseignement. Rien de pareil n'existait dans l'Inde où l'on pouvait prêcher ses idées et les appliquer sans craindre la ciguë. Il est certain que Çâkyamouni n'avait pas une doctrine secrète et une doctrine publique, un enseignement « intérieur » distinct de son enseignement « extérieur ». Cependant M. Fujishima nous parle d'ésotérisme et d'exotérisme à propos de la huitième secte japonaise, née au moins dix siècles après Gotama. Il faut avouer qu'on avait mis du temps à trouver le secret du Bouddhisme. D'autres auteurs parlent aussi d'ésotérisme, traduisant par là le terme sanskrit *guhya* (tegen-

dus), qui se trouve dans le titre d'un certain nombre d'ouvrages du Kandjour « terme rendu en tibétain par *yang-ca* et en chinois, par le caractère *hiuen* qui est la 95ᵉ clef et désigne la noirceur, la profondeur. — Les ouvrages dont il s'agit sont dans le Rygud, c'est-à-dire dans la partie la plus récente des Écritures tibétaines. Il existe aussi dans la littérature bouddhique du sud certains commentaires au second degré qui prétendent donner une interprétation secrète de la section la plus récente du Tripitaka, l'Abhidhamma. Il ne faut pas voir dans tout cela autre chose que les élucubrations de certains docteurs; mais les Bouddhistes européens tiennent absolument à l'ésotérisme parce qu'il leur donne le moyen de façonner le Bouddhisme à leur guise.

Çâkyamouni a-t-il existé? — Cette question n'existe pas pour Soubhadra-bhikshou, qui raconte la vie du Bouddha sans émettre le plus léger doute, mais aussi sans citer aucun trait légendaire. M. Chaboseau pose la question sans la résoudre et se borne à « résumer la vie de Çâkyamouni telle qu'on la trouve dans les livres canoniques de la religion qu'il a fondée ». M. Fujishima ne peut admettre que cette vie soit un mythe; il reconnaît cependant que la « légende » a pu s'ajouter aux « données de l'histoire »; mais il pense (et je pense avec lui) qu'il y a là une « personnalité ... sans laquelle la prodigieuse expansion de la religion nouvelle reste inexplicable ». Après tout, la non-existence de Çâkyamouni serait démontrée qu'il en prendrait aisément son parti. La doctrine attribuée à ce personnage est la vérité; cela suffit : c'est pour cela qu'il lui « donne sa foi ».

Athéisme, panthéisme. — Les vrais Bouddhistes sont athées. « Comme leur éthique... et leur philosophie ont pu être entièrement élaborées sans le secours de l'hypothèse théiste, ils ne peuvent concevoir que l'on puisse concevoir une idée telle » (p. 114), dit M. Chaboseau qui considère le terme *Çûnyatâ* (le Vide) comme l'expression juste et vraie de cet athéisme. Il est d'accord avec Soubhadra qui déclare (p. 68, Q. 95) que « les Bouddhistes rejettent absolument la croyance en un Dieu personnel. » Écoutons maintenant M. Fujishima (pp. XXIII-XXIV). « Toute vraie philosophie, dit Schopenhauer, est essentiellement athéologique,

Elle ne sait rien d'un Dieu personnel situé hors du monde; elle est donc, en ce sens athée ». La philosophie du Bouddhisme répond exactement à la proposition de Schopenhauer, elle laisse de côté ce que tant d'autres systèmes, inspirés surtout par l'esprit théologique, se proposent comme leur objet dernier, à savoir la détermination des rapports du monde avec un Dieu personnel. » — Schopenhauer, « qui partage avec son compatriote Wagner, autre bouddhiste, le privilège d'être hyperboliquement vilipendé surtout de ceux qui ignorent ses œuvres » (*Essai*, p. 242), est donc le patron européen du Bouddhisme qui, du reste, se réclame de toute la philosophie allemande moderne. Car, ajoute M. Fujishima, « on peut dire que le système des Deux Véhicules est le panthéisme tel qu'on le retrouve dans certains systèmes de la philosophie moderne et contemporaine de l'Europe. La Bhûtatathatâ (nature absolue) est au fond presque identique à la substance de Spinoza, au moi absolu de Fichte, à l'absolu sujet-objet de Schelling, à l'idée absolue de Hegel, à la volonté de Schopenhauer et à l'inconscient de Hartmann » (p. xxiii). Je ferai observer que ces rapprochements ne sont pas absolument nouveaux. Sp. Hardy avait déjà dit, en 1853, dans son *Manual of Budhism* : « Le Bouddhisme ne concorde avec aucun autre système (sur l'origine du monde). Je ne connais pas de théorie moderne qui lui ressemble, à moins que ce ne soit celle de Jean-Gottlieb Fichte qui enseignait que « l'arrangement des senti« ments et des rapports moraux, c'est-à-dire l'ordre moral univer« sel, est Dieu ».

Les livres saints. — Les termes « Livres saints, Saintes Écritures » reviennent souvent dans le *Catéchisme*. S'agit-il donc d'une révélation divine? non, sans doute. « Il n'y a point de révélations divines » (Q. 75); évidemment, puisqu'il n'y a pas de Dieu. Mais quelle est l'autorité de ces livres qualifiés « saints »? — « Certes, nous dit M. Chaboseau, les Bouddhistes ont leurs Écritures en grande vénération. Cependant, ils ne leur prêtent point ce caractère d'infaillibilité absolue que les sectateurs d'autres cultes attribuent, par exemple, à la Thora, aux Évangiles, au Koran » (p. 90). Je crois que M. Chaboseau se trompe;

la foi des Bouddhistes à leurs Livres sacrés est aussi complète que celle d'aucun croyant. Il n'y a point de Dieu, partant point de révélation divine, soit ! Le Bouddha n'est qu'un homme ; mais cet homme est arrivé à un degré de sagesse et de science qui en fait l'équivalent de Dieu, qui le fait Dieu. Son enseignement, qui est la vérité même, est infaillible ; c'est celui que Dieu donnerait si Dieu existait. On a beau repousser Dieu et la parole divine : on se forge un quasi-Dieu et un enseignement quasi divin qu'on vénère à l'égal de Dieu et de la parole de Dieu.

Le monde incréé et magique. — Par cela même qu'il n'y a pas de Dieu personnel, il n'y a ni Dieu *créateur* ni création. « Il n'y a pas de Dieu créateur, de la grâce ou de la volonté duquel l'existence du monde dépendrait... L'ignorance seule a inventé un Dieu créateur ; les Bouddhistes regardent comme une insanité la doctrine d'une création sortie du néant » (*Catéchisme*, Q. 95). Il faut s'entendre sur ce que l'on comprend par : création sortie du néant ? « Qu'il y ait, dit Bossuet, un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. » Rien ne peut sortir du néant, et Dieu n'est pas le néant : c'est l'être dans toute sa force, sa plénitude et sa perfection. Il est à remarquer que la notion de création est particulièrement déplaisante aux Bouddhistes ; ils ont absolument tenu à dépouiller le pauvre dieu Brahmâ de la part, pourtant bien petite, qui lui est faite dans la formation du monde. Car Brahmâ ne commença son œuvre qu'après avoir dormi dans l'œuf déposé au sein des eaux par Svayambhou et en être éclos. Donc il fut précédé dans l'existence par Svayambhou, par l'eau, par l'œuf ; s'il créa ensuite les êtres, une tradition, qui lui donne un certain nombre de collaborateurs en sous-ordre, diminue singulièrement son activité. Mais toute intervention créatrice offusque la pensée bouddhique. Qui peut se vanter de faire venir des êtres à l'existence ? « Tout naît et se développe par soi-même, nous dit le *Catéchisme* (Q. 95), en vertu de sa propre volonté (1), et conformément à sa nature et essence. » Mais ce monde, qui s'est créé lui-même (s'il est permis de prononcer le mot « créer ») est tout autre qu'il ne nous paraît. « Tel tissu, par exemple, une feuille, si serré qu'il puisse s'offrir à nos

regards, n'est, pour qui l'étudie au microscope, qu'un réseau de fibres extriquées en mailles très lâches (*Essai*, p. 124), *etc. etc.* ». Non seulement ce monde nous trompe par des apparences mensongères; mais il n'est lui-même qu'un mensonge, un mirage. Il n'a pas de réalité; « la nature tout entière n'existe que dans notre cerveau » (*id.*, p. 125). C'est ce qu'on appelle Mâyâ. Le *Catéchisme* ne dit rien de cette Mâyâ qui paraît spéciale au Bouddhisme du nord, et qui, si elle n'est pas absolument étrangère au Bouddhisme du sud, dont s'inspire notre *Catéchisme*, n'y a pas pris le même développement. Mais, ce qui est bien dans l'esprit du Bouddhisme, et ce qu'il importe de retenir, c'est que la nature extérieure nous captive, nous séduit, nous enchante, nous enlace par mille liens qui nous attachent à elle et causent notre malheur.

Les périodes cosmiques. — Ce monde incréé, qui se façonne lui-même, passe par des alternatives de formation et de dépérissement qui embrassent des périodes immenses. M. Chaboseau voit, dans ces périodes, « l'évolution planétaire ». Je renvoie à son livre le lecteur curieux. Le Bouddha, qui savait tout, ne pouvait ignorer que « la Lune, loin d'être une étoile morte, ne se trouve encore qu'en son quatrième état, l'état minéral, tout au plus au début du cinquième, et que la vie végétale se développera à la surface de notre satellite, et que celui-ci tournera sur soi-même, seulement après que notre globe se sera allumé » (p. 142). A ma connaissance, Çâkyamouni s'est simplement borné à sauver la lune de la dent de Râhou. Mais nous ne savons pas tout; il y a là un mystère que nous finirons peut-être par percer; l'ésotérisme nous y aidera.

Tanhâ (la soif). — Qu'est-ce donc qui produit les êtres et les incite à « naître et se développer par eux-mêmes »? — C'est la *soif* (*Trishnâ* en sanscrit, *Tanhâ* en pâli) de l'existence « la volonté de vivre, cause agissante de notre existence » (*Cat.*, *Q.* 91). « Cette volonté de vivre... est véritablement la *force créatrice*; c'est ce que les autres religions se représentent comme Dieu personnifié » (*id.*, *Q.* 87). Pour M. Chaboseau, *Tanhâ* est « la dynamogénie en tension divergente » (p. 182), opposée à la « tension convergente »

dont il sera question plus tard, ou plus simplement « l'individualité » (p. 181). Notez, et c'est un point sur lequel nous aurons à revenir, que cette « volonté de vivre », très ardente chez les êtres vivants, préexiste à leur première apparition ; on a la « volonté » (je dirais plutôt « désir » ; « volonté » n'est pas le mot propre) de vivre et d'exister, avant même d'exister et de vivre, puisque c'est cette volonté qui est cause de la naissance, qui crée les êtres.

Les cinq Skandhas. — Cette individualité, née de la volonté de vivre, provoque la formation d'organes nécessaires à la vie qu'on appelle « les cinq *Skandhas* ». M. Chaboseau prétend que les Skandhas sont « orthodoxes » et remplacés, dans certaines écoles, par les Oupadhis « schismatiques ». J'ignore sur quoi cette assertion repose, et je ne crois pas qu'aucune école repousse les Skandhas. Ces Skandhas, simplement cités dans le *Catéchisme* qui les définit en bloc « une réunion de différentes forces inférieures et supérieures » (Q. 136), portent en sanscrit les noms de : 1° *Roûpa* ; 2° *Védanâ* ; 3° *Samdjnyâ* ; 4° *Sanskâras* ; 5° *Vidjnyâna*. M. Chaboseau y voit : 1° « la face de Mâyâ, les choses » ; 2° la « perception » qui « invente la nature » ; 3° la « représentation » qui « renforce le mensonge » créé par la perception ; 4° « la composition qui l'adorne et l'anime » ; 5° la « connaissance qui avidement possède ce fantôme et s'épuise à l'aimer » (p. 175-6). M. Fujishima, interprète des textes japonais, énumère : 1. la forme... constituée par les cinq sens et les cinq objets des sens ; 2° la sensation ; c'est d'éprouver plaisir, douleur, etc. ; 3° l'idée ; c'est concevoir le blanc et le noir, la longueur et la petitesse, l'homme et la femme, le rond et le carré, etc. ; 4° les concepts, tous les composés qui existent en dehors de la forme, de la sensation, de l'idée et de la connaissance... ; l'action et le changement ; 5° la connaissance, le roi de l'esprit (p. 78). Je pourrais essayer de mon côté, des définitions et des explications en invoquant des textes, mais ce serait trop long et, d'ailleurs, je ne serais pas complet. La question des Skandhas est très difficile et exige une étude spéciale. Je rappelle seulement que le Bouddha répète à satiété que les Skandhas ne sont pas le moi. Or, d'après le *Catéchisme*, ils constituent la « personnalité » ; ils sont « ce que les adhérents des religions étran-

péennes appellent l'âme » (Q. 136). Aussi Soubhadra nous dit-il au même endroit que « la croyance en une âme immortelle... et en même temps personnelle... est regardée par le Bouddhisme comme une erreur. »

La Transmigration (*Sansâra*). — Cette personnalité, sujette aux accidents que l'on sait, prend fin tôt ou tard, « lorsque l'organisme meurt », par la séparation des Skandhas. Mais l'individualité, c'est-à-dire la « volonté de vivre » provoque « une nouvelle combinaison des Skandhas », c'est-à-dire une nouvelle personnalité, après celle-ci une autre, et ainsi de suite indéfiniment. De là, une série d'existences successives qui porte en sanscrit le nom de Sansâra et que nous appelons « transmigration » ; on dit quelquefois « transmigration des âmes » ; mais « des âmes » est de trop. Car, ainsi que nous venons de le montrer, il n'y a pas d'âme selon les Bouddhistes ; ce que nous prenons pour l'âme n'étant autre chose que cette volonté de vivre, qui provoque toutes les naissances ultérieures, comme elle a provoqué la première.

Le Karma. — A l'époque où Michelet faisait son cours au Collège de France, on citait de lui, une phrase qu'il aimait à répéter : « Le Christianisme, c'est la grâce ; la Révolution, c'est la justice ». Je la lui ai précisément entendu dire dans la seule de ses leçons à laquelle j'aie assisté, et qui, si elle ne fut pas la dernière, fut une des dernières. Il ajouta : « et la justice enferme la grâce » ; ce qui ne me paraît pas exact. Du reste, la comparaison de la Révolution et du Christianisme n'est guère légitime. Le Christianisme s'occupe sans doute de la vie présente mais il a bien plus en vue la vie future ; la Révolution ne se préoccupe que de la vie présente. La comparaison faite par Michelet devient admissible, si l'on substitue le mot « Bouddhisme » au mot « Révolution ». Ce qui caractérise le Christianisme, c'est la grâce, le pardon se combinant avec la justice ; dans le Bouddhisme, point de pardon, mais une justice inflexible. — « Comment peut-on exprimer, de la manière la plus brève, l'essence de toute la doctrine ? — Par le mot *justice*. Une justice immuable règne dans tout le domaine de la nature animée ou inanimée » (*Cat.*, Q. 113). En effet, d'après le Bouddhisme, toute bonne action est nécessairement

récompensée, toute mauvaise action infailliblement punie, sans qu'il se fasse de compensation des mauvaises actions par les bonnes. C'est le Karma qui règle les destinées individuelles; il est « ce que d'autres religions appellent la volonté de Dieu, la Providence ou la Destinée » (Q. 91); c'est l'ordre moral du monde..., l'enchaînement de la Cause et de l'Effet, dans la sphère morale... » (Q. 90). Pour M. Chaboseau, Karma est « la formule algébrique par quoi peut être évaluée la mesure selon laquelle l'être a réalisé ses virtualités... » (p. 179), « l'inhibition ou la tension convergente » (p. 182), Tanhâ étant, nous l'avons vu, « la tension divergente ». Car nos deux auteurs (dont l'un s'est visiblement inspiré de l'autre, ce que je ne dis pas par forme de reproche), établissent un lien entre Karma et Tanhâ. Le mot Karma signifie proprement « acte »; mais il désigne aussi la conséquence, le fruit de l'acte, et, par suite, le sort fait aux êtres en raison de leurs actes. C'est même dans ce dernier sens qu'on le prend le plus communément; on confond l'effet et la cause. Quant au Tanhâ, c'est la cause initiale des existences individuelles dont le Karma règle les conditions diverses. Je ne sais si la part faite à Tanhâ dans cette théorie est rigoureusement conforme à l'enseignement bouddhique. Car c'est Avidya (l'ignorance), qui est ordinairement désignée comme jouant le rôle prêté ici à Tanhâ; certains textes l'attribuent aussi à Karma. Mais je n'ai pas le temps de m'arrêter à ces difficultés. Je suis mes auteurs.

Les cinq conditions. — Le Karma répartit les êtres, suivant leurs mérites, dans cinq conditions différentes; et les envoie soit dans le monde infernal (Naraka), soit dans le monde des fantômes (Preta), soit dans celui des animaux, soit dans celui des hommes, soit dans celui des dieux (*Boudd. jap.*, p. 73). — M. Fujishima, sans y insister beaucoup, ne dissimule rien de cette distribution des êtres qui gêne visiblement l'auteur du *Catéchisme* et celui de l'*Essai philosophique*. M. Chaboseau ne s'en cache pas; il essaye de distinguer entre la transmigration et la métempsycose, comme Gros-René entre la comparaison et la similitude : « La métempsycose, dit-il (p. 181), qui fait rétrograder l'homme dans le corps de tel ou tel de ses frères inférieurs en punition de tel ou tel crime,

n'est-elle pas incompatible avec l'évolutionnisme fondamental de la philosophie de Gotama? » — Hélas ! oui. M. Chaboseau voudrait pouvoir mettre cette doctrine sur le compte des missionnaires ; mais les faits sont là. Il se rabat sur l'ésotérisme ; mais les textes sont précis et formels. Gotama lui-même a vécu animal, et plus d'une fois. Nos bouddhistes européens doivent être bien persuadés que pareil sort a dû leur échoir dans le passé et leur est réservé dans l'avenir.

Ciel et enfer. — Il est triste d'être animal ; il est plus triste encore d'être damné. Est-il possible qu'un Bouddhiste, et même un être quelconque, soit damné ? Nous lisons dans le *Catéchisme* : « 125. N'y a-t-il pas d'enfer, pas de ciel ? — Non... » Comment ? Non ! — Mais que faites-vous des 27 étages du ciel où il y a tant de dieux divers, du ciel d'Indra où se rendent tant d'êtres qui ont éprouvé de bons sentiments envers le Bouddha, du ciel Touchita, d'où Gotama, sous la forme d'un jeune éléphant blanc, descendit dans le sein de sa mère ? Pourquoi comptez-vous enfin les huit grands enfers, et les trente-deux petits, — dont quelques-uns portent le nombre à 128, et même au delà ? Le Bouddha n'a-t-il pas dit maintes fois que les bons vont au Svarga et les méchants dans le Naraka ? Vous évitez ces mots « ciel » et « enfer » pour ménager les non-croyants et les croyants : car les non-croyants vous diraient : « Vous nous proposez une religion nouvelle, raisonnable, philosophique, et vous nous parlez de ciel et d'enfer ! Adressez-vous à d'autres ! » — Et les croyants diraient : « Vous nous apportez un ciel et un enfer nouveaux ; nous préférons ceux que nous avons. Car nous croyons qu'on y va en vertu des jugements infaillibles d'un Dieu qui est la science absolue, la suprême justice et l'amour infini, au lieu qu'on ne va dans les vôtres que poussé par nous ne savons quelle fatalité incompréhensible, à la suite d'existences prétendues dont on n'a aucun souvenir ni aucune idée. »

Il est vrai que le *Catéchisme* corrige son inconcevable « non », en nous parlant de mondes obscurs et de mondes brillants. C'est jouer sur les mots ; je ne m'attarderai pas à le prouver. A la question : Y a-t-il un ciel et un enfer bouddhiques ? il n'y a qu'une

réponse à faire : Oui. Et cette réponse n'admet qu'une restriction : Ce ciel et cet enfer ne sont pas des demeures définitives. — On attache généralement la notion de perpétuité aux conditions de la vie future. Cette notion existait chez les Grecs et les Romains. *Sedet æternumque sedebit Infelix Theseus* « Assis, assis pour l'éternité, tel est le sort du malheureux Thésée ». Le Christianisme enseigne la vie éternelle et les peines éternelles ; cependant, certains chrétiens prétendent que ce mot « éternel » appliqué aux peines ne doit pas se prendre à la lettre ; d'autres admettent des peines temporaires et des peines éternelles. Je n'ai pas à discuter cette grave question ; je me borne à constater que l'éternité des peines est au moins énoncée, au lieu que, d'après le Bouddhisme, dont un des principes essentiels est l'impermanence absolue de toutes choses, les joies célestes et les peines infernales, quelle qu'en puisse être la durée, doivent nécessairement finir comme tout le reste. On dit cependant que la dernière secte japonaise admet l'éternité des récompenses de la Terre pure et celle des peines du Naraka, contrairement au principe que nous venons de rappeler. M. Fujishima aurait bien dû s'expliquer sur ce point délicat. Mais il garde un silence prudent.

M. Chaboseau ne dit rien de l'enfer : il ne parle que des Prêtas, les « fantômes » de M. Fujishima. Ces Prêtas ressemblent fort à des damnés, mais ils en sont distincts ; ils correspondent à peu près à nos « revenants ». Dans le passage où l'auteur présente le Christianisme comme un travestissement du Bouddhisme, on lit : « l'enfer est le Prêta-loka (monde des Prêtas) corrompu » (*Essai*, p. 240). Je réponds que si le Christianisme avait emprunté son enfer à l'Inde bouddhique, c'est le Naraka qu'il aurait adopté, et non le monde des Prêtas.

La souffrance. — Cette existence, exposée à tant de vicissitudes et à des accidents si graves, se confond avec la douleur. Cette série d'existences, qui a pour principe le désir coupable d'exister, n'est qu'un enchaînement de maux. « Le Sansâra, c'est la douleur », a dit le Bouddha, et ses disciples doivent être convaincus de cette vérité. Même les jouissances que nous croyons goûter ne sont pas des véritables jouissances. M. Chaboseau l'explique

dans son chapitre XIII. L'illusion funeste dont nous sommes les jouets nous fait voir sous de riantes couleurs les objets les plus déplaisants. Aucun des soi-disant biens que nous croyons posséder n'existe; les notions positives que nous avons des choses sont des erreurs. Qu'est-ce, par exemple, que le bien-être? C'est le malaise, un moindre malaise? — Qu'est-ce que la santé? La maladie, un état maladif inférieur à ce qu'on est convenu d'appeler maladie. — Qu'est-ce que le bien? Le mal, un mal moindre. — Qu'est-ce que le beau? Le laid évidemment, une laideur moindre. — On ne doit pas dire qu'une chose est plus ou moins bonne, belle, etc.; on doit dire qu'elle est plus ou moins mauvaise, laide, etc. — Voilà comment il faut comprendre la vie, en se persuadant bien que ces maux si variés, et ne différant que par des degrés, viennent de nous, uniquement de nous; nous les avons désirés, nous les avons voulus. — Nous sommes pris comme dans un engrenage. Est-il possible d'en sortir?

Le suicide. — La mort volontaire apparaît de plus en plus comme le remède à tous les maux. « On se fait sauter le caisson, on est bien tranquille le lendemain », entendais-je dire un jour à quelque voyageur de commerce, étant à table d'hôtes en voyage. MM. Chaboseau et Soubhadra traitent la question avec un tel accord que, ici encore, le philosophe a dû s'inspirer du catéchiste. Leur théorie peut se résumer en ces trois propositions : 1° Le suicide est permis, « légal » (Q. 125); car le droit qu'on a sur sa propre vie est incontestable. 2° Mais il est « insensé » (*ibidem*); 3° Il aggrave la situation du misérable. — Je ne comprends pas ce raisonnement. Je m'explique mal qu'un acte insensé soit légitime; je ne m'explique pas du tout qu'un acte légitime apporte une aggravation de maux. Si la situation empire par l'effet du suicide, c'est que le suicide est nuisible, et, s'il est nuisible, il est coupable. Je réponds donc à mes deux auteurs ce que Gotama disait à un de ses adversaires : Ce que vous avez dit d'abord ne s'accorde pas avec ce que vous avez dit ensuite; ce que vous avez dit ensuite ne cadre pas avec ce que vous aviez dit d'abord. — Votre conclusion ne se déduit pas de vos prémisses.

Mais je veux examiner la question de la légitimité du suicide indépendamment de la conséquence fausse.

Assurément on ne peut pas faire à un bouddhiste des reproches tels que ceux-ci :

> De quel droit sur vous-mêmes osez-vous attenter ?
> Vous offensez les dieux auteurs de votre vie ;
> Vous trahissez l'époux à qui la foi vous lie ;
> Vous trahissez enfin vos enfants malheureux...

Il ne reconnaît point de Dieu auteur de sa vie, et n'a ni époux (ou épouse), ni enfants, s'il est un vrai bouddhiste. — Mais est-il autorisé à faire entendre des plaintes telles que celles-ci?

> Moi vivre! moi, lever des regards éperdus
> Vers ce ciel outragé que mon fils ne voit plus!
> Sous un maître odieux dévorant ma tristesse,
> Attendre dans les pleurs une affreuse vieillesse!
> Quand on a tout perdu, quand on n'a plus d'espoir,
> La vie est un opprobre et la mort un devoir.

Non! la mort n'est pas un devoir. Si la vie est pour vous un opprobre, si votre fils ne voit plus « ce ciel outragé », si vous gémissez sous un maître odieux, vous l'avez mérité ; c'est la punition de vos méfaits d'autrefois : vous devez subir votre sort avec courage, sans vous insurger contre « l'ordre moral universel ». C'est ce que Soubhadra explique, du reste, dans sa réponse à la Question 134, qui est une véritable réfutation de sa réponse à la Question 133.

J'ai suivi mes auteurs sur leur terrain ; j'ai traité la question du suicide à leur point de vue, et en théorie. Il y a une autre étude à faire, celle qui s'appuie sur les textes dont ils ne paraissent pas s'être préoccupés. Ces apologistes, — détracteurs du suicide ont l'air de ne pas douter qu'il y a (bouddhiquement parlant) des suicides bienfaisants qui procurent d'heureuses transmigrations. Mais il s'agit là d'un travail spécial étranger à celui-ci.

La prière. — Y a-t-il des moyens plus efficaces d'échapper aux

maux de l'existence, la prière, par exemple, ou d'autres formes du culte? — La prière est l'acte religieux par excellence; c'est l'entretien de l'être fini avec l'Être infini, la requête de l'être faible et borné à l'Être tout-puissant et sans limites dont il sait qu'il dépend. Pour M. Chaboseau, « c'est la pire insulte qu'il soit possible de cracher à un être qualifié de suprême » (p. 216). Il y a pourtant des théistes qui ne prient point. Le Vicaire savoyard ne prie pas le Dieu de l'existence duquel il est pleinement convaincu. Comment donc le Bouddhiste adresserait-il sa prière à un Dieu qui, pour lui, n'existe pas, à l'implacable fatalité dont rien ne peut arrêter le cours? — Il ne le peut. De là vient que le *Catéchisme* nous dit : (Q. 145) « Il n'y a pas, à proprement parler, de prières et de sacrifices dans la religion bouddhique ». — Pourquoi cette atténuation « à proprement parler »? Ah! c'est que, bien souvent, on prie... sans prier. Au moment d'un grand danger, en présence d'une injustice criante qu'on ne peut empêcher, un recours s'élève, du fond du cœur, à la suprême puissance ou à l'éternelle justice. Quand le Vicaire savoyard s'écrie : « Être clément et bon! quels que soient tes décrets, je les adore!... Dieu clément et bon..., dans ma confiance en toi, le suprême vœu de mon cœur est que ta volonté soit faite... », il y a une prière dans ces actes d'adoration. Et les Bouddhistes prient, eux aussi; M. Chaboseau le constate avec chagrin. D'abord, si le Bouddha ne tient pas grand compte des dieux révérés par la foule, il ne les exclut pas, il en ajoute même de son invention. De plus, il se met au-dessus d'eux : de là vient qu'on lui donne la qualification de *Devâtideva* « dieu suprême des dieux ». Il n'est qu'un homme, c'est vrai, mais cet homme supérieur est arrivé à une perfection divine. Et comme l'homme simple, qui n'est pas bouddha, philosophe ou métaphysicien, sent sa faiblesse, il implore les Bouddhas présents, passés et futurs, les dieux du Panthéon brahmanique et bouddhique; il leur fait des offrandes, il leur rend un culte; si bien que cette religion bouddhique, rationaliste, philosophique, athée, est peut-être la plus encombrée de pratiques superstitieuses qui soit sous le soleil. Ce qui console M. Chaboseau, c'est qu'elles sont, paraît-il, extrêmement bien

imaginées; telle est « la réitération du trigramme aum, dont l'émission inaudible, en diminuant l'expiration de l'acide carbonique, attarde la nutrition, supprime à peu près la sécrétion, et détermine l'état hypnotique, c'est-à-dire facilite les œuvres psychiques et hâte la maturation du sixième sens » (p. 216). Sont-ils avisés, ces Bouddhistes, de faire produire à leurs superstitions de si heureux effets, et de gouverner si habilement leur acide carbonique, dont ils ont si bien compris le rôle dans la respiration tant de siècles avant Lavoisier!

Les miracles. — La prière nous conduit à parler des miracles. « Y a-t-il des miracles? », demande le *Catéchisme* (Q. 148). Il répond : « Non; un vrai miracle équivaudrait à la suspension ou à l'abolition des lois naturelles ». Cependant il y a (Q. 149) « des événements inintelligibles ayant lieu suivant des lois qui nous sont encore inconnues ». Ainsi quand le Bouddha s'assied ou se promène dans l'air, prend une forme nouvelle, change une jeune femme en vieille décrépite, une affreuse laide en ravissante beauté, quand un Arhat (c'est là un de ses privilèges) s'élève dans l'air, il n'y a point là de miracles; il y a seulement des faits inintelligibles s'accomplissant suivant des lois que nous ne connaissons pas; mais le Bouddha les connaît, et cela doit nous suffire. Que prétend-on donc faire du Bouddha? un inventeur de génie, un Montgolfier, un Stephenson, un Edison? ou un prestidigitateur, un émule de Robert Houdin?

Les faits que nous avons cités appartiennent à ce que le Bouddhisme appelle Riddhi « pouvoir surnaturel ». On ne veut pas les qualifier « miracles », parce que ce mot éveille dans l'esprit l'idée d'une assistance ou d'une intervention divine et que l'on supprime Dieu. Mais, nous aboutissons à la même conclusion qu'à propos des « Livres saints » et de la prière. Le Bouddha n'est qu'un homme; mais il est investi d'un pouvoir surhumain, c'est-à-dire divin. La vérité est que les Orientaux, et surtout les Indiens, les Bouddhistes, sont affamés de merveilleux. L'idée d'obtenir un pouvoir surnaturel leur tourne la tête; ils croient qu'on peut, et même qu'on doit l'obtenir, non par l'étude des lois de la nature dont ils ne se préoccupent guère, mais par la perfec-

tion morale, par un travail tout intérieur, en recourant, soit aux tours de force, aux macérations, se torturant, restant des jours entiers et même plus longtemps sur un seul pied, etc., soit à la méditation, à l'extase, regardant le bout de son nez, etc. Un sage indien arrivé à la perfection est un thaumaturge; les tours de force qu'il accomplit sont les signes les plus certains et les marques nécessaires de la perfection à laquelle il est arrivé. Le lecteur peut juger d'après cela ce que vaut cette négation des « miracles ».

La Confrérie des Élus. — Le meilleur moyen et même le seul d'arriver à la perfection est l'entrée dans la « Confrérie des Élus », autrement dit, l'affiliation à l'ordre mendiant dont Gotama fut le fondateur. J'admire sur ce point la réserve de M. Chaboseau. J'ai peut-être mal lu; mais je n'ai vu nulle part qu'il nous engage à nous faire moines ou manifeste l'intention de donner un bon exemple. Soubhadra, qui est bhikshou, c'est-à-dire moine, ne pouvait faire autrement que de nous exhorter à la vie monastique; aussi n'y manque-t-il pas. A bon entendeur salut! Il me semble inutile d'insister. Cependant je ne puis laisser passer l'expression « Élu » par laquelle on prétend traduire le mot sanskrit Arya: « Élu n'en rend le sens qu'incomplètement », nous dit-on (*Catéchisme*, p. 108). Je soutiens qu'élu ne le rend en aucune façon. Arya est le nom d'une race, et se prend ordinairement dans le sens de « noble ». Il désigne en effet les castes supérieures de l'Inde; c'est un terme aristocratique au premier chef, et le mot grec *aristos* lui est apparenté de très près. Le Bouddha l'applique à lui-même, à ses adhérents, tandis qu'il jette le qualificatif dédaigneux *prithakdjana* (gens du commun) à ceux qui ne sont pas de son école. L'expression évangélique « élu » (de Dieu) répond à une tout autre conception, à de tout autres idées, à un système tout différent, et ne peut avoir aucune place dans le Bouddhisme.

Nirvana. — Quand on a, à force de vertu, épuisé son Karma, c'est-à-dire la fatalité dont on porte le poids à travers la longue série des existences, on est affranchi de la transmigration. Le Nirvâna est la fin, la suppression, la négation du Sansâra. Mais

dans quelle situation se trouve l'être qui a obtenu ce précieux résultat? Là-dessus grand débat. Le mot, par lui-même, signifie « extinction », mais qu'est-ce qui est éteint? Les réponses varient en Asie comme en Europe. M. Fujishima, après avoir cité plusieurs opinions (p. XXXIV-XXXVIII), arrive à cette conclusion singulière et quelque peu énigmatique que « le Nirvâna est inséparable du Samsâra », que, « si la civilisation du monde moral et du monde physique atteint ultérieurement à la perfection, ce sera ici-bas le Nirvâna : ceux qui y résideront seront des Bouddhas ». Selon lui, « il n'y a aucune raison de partager l'inquiétude de quelques savants occidentaux qui tiennent le Nirvâna bouddhique pour un grand péril ».

Pour M. Chaboseau le Nirvâna est « le néant dans l'acception rigoureuse du mot, s'il s'agit du Pratyekabouddha », parce qu'il est égoïste, mais non du Bouddha parfait : car, « puisque les volitions salvatrices ne sont point réalisées à l'heure où le Bouddha parfait entre en Nirvâna, elles doivent lui survivre » (p. 207). Les Bouddhas s'éteignent ; mais leur volonté n'a pas cessé d'agir, et elle agira tant que Mâyâ tout entière n'aura pas réintégré le vide, c'est-à-dire à jamais » (p. 208). La volonté subsiste ; mais l'être voulant n'existe plus. Quelle singulière façon d'exister !

Soubhadra traduit ordinairement Nirvâna par « paix éternelle ». C'est, dit-il, « un état que les paroles ne peuvent dépeindre et que l'imagination de celui qui n'est pas détaché du monde cherche en vain à se représenter » (Q. 84), et en note : « Ce n'est pas le néant ; c'est plutôt un état de suprême spiritualisation dont aucun de ceux qui sont entravés dans les liens terrestres ne peut se faire une idée suffisante... Ce qui est éteint c'est la flamme de la sensualité et du désir, le feu-follet vacillant du moi et de l'individualité (l'âme). « Plus de moi, plus d'individualité ; qu'est-ce qui reste? Rien, absolument rien.

Voici un être qui, après des centaines, des milliers, des millions d'existences, est enfin arrivé à la dernière. Il vient de rendre le dernier soupir ; il ne renaîtra pas. Dans quelle situation se trouve-t-il? Dans celle où il était à l'instant qui a précédé sa première naissance? Non, pas même cela : car, à ce moment, il

existait un désir de vivre, qui a précisément motivé sa première naissance, désir incompréhensible, désir en l'air, ou plutôt dans le vide, désir éprouvé on ne sait par qui, par un être qui n'existe pas, mais qui existera tout à l'heure, à cause même de ce désir. Or, ce désir antérieur à la première naissance ne peut plus exister après l'exhalation du dernier soupir; car s'il existait, il causerait de nouvelles naissances; il n'existe donc plus. Mais alors qu'y a-t-il? Rien. Le malheureux, à cause de ce désir de vivre, s'était individualisé : c'est là son crime. Il a réussi à se désindividualiser, il est rentré dans le vide; il ne reste rien de lui, que cette matière élémentaire, qui est et qui n'est pas, qui peut devenir toute espèce de choses, mais qui n'est rien, tant qu'un désir malsain n'agit pas en elle ou sur elle : qu'un mouvement se manifeste en elle et le fléau de l'existence individuelle reparaît. Mais le Nirvâna est précisément la disparition, l'extinction de ce désir d'individualisation qui est la cause des existences, il est donc le néant. Il est bien inutile de le déguiser sous le nom sonore et trompeur de « suprême spiritualisation ».

M. Chaboseau, à la fin de son livre, s'occupe de l'influence du Bouddhisme dans le passé, dans le présent et dans l'avenir. Je voudrais dire quelques mots sur certains points.

Art bouddhique. — « Les sectateurs de Gotama ont innové dans l'Inde l'architecture religieuse. Le pays des Thai (Siam), des Khmers (Cambodge), Java conservent du génie de ces pieux ouvriers (les artistes bouddhistes) des témoignages admirables. L'art chinois leur doit son épanouissement, l'art japonais son existence. Enfin, il n'est pas jusqu'à l'Empire aztèque et jusqu'au Pérou des Incas qui n'aient été fécondés par eux » (p. 221-222). Il y a peut-être là quelque exagération et des assertions hasardées; mais, au fond, cela est exact; l'influence du Bouddhisme n'est pas contestable; elle a été puissante et généralement bienfaisante. Mais qu'est-ce que l'influence passée auprès de celle que M. Chaboseau entrevoit dans l'avenir?

Triomphe du Bouddhisme. — Le Christianisme et l'Islamisme disparaîtront devant le Bouddhisme dont ils ne sont que de mauvaises copies. Car « la religion de Jésus est un produit âryen pur »

(p. 210) : et un fait le prouve avec évidence : « son promoteur n'a-t-il pas été assassiné par des Sémites »? Mais, alors, il faudra dire que le Bouddhisme n'est pas « un produit âryen ». Les Âryens ne l'ont-ils pas repoussé avec mépris? Gotama, il est vrai, n'a pas été un martyr (bien que j'aie lu, il y a quelques mois, dans je ne sais quel petit journal, un résumé de sa vie où l'on disait qu'il avait été mis en croix ou attaché à un gibet quelconque); mais le Bouddhisme n'en a pas moins eu dans l'Inde le sort d'une religion dont le fondateur serait tenu pour un criminel. On a cru longtemps qu'il avait succombé à une habile ou atroce persécution; cette opinion est maintenant abandonnée; et la soutenir serait donner la preuve qu'on n'est pas au courant de la « science » qui ne sait rien sur la question. Mais cette ignorance n'empêche pas d'affirmer ; au contraire ; on affirme d'autant plus qu'on sait moins. Ce n'est pas assez de dire que le Bouddhisme n'a pas été persécuté ; on déclare hautement qu'il ne peut pas l'avoir été. Pourquoi? Parce que, nous dit M. Chaboseau, « il est injuste de prêter en cette occasion au Brahmanisme une attitude qu'il n'a jamais eue à l'égard de nulle croyance ennemie » (p. 37), phrase qui vient à l'appui de celle qu'on lit à la page 48 du *Catéchisme* : « De même que le Bouddhisme, le vrai Brahmanisme est étranger à toute intolérance, à tout fanatisme religieux. » Je le veux bien ; d'autant plus que j'ai dit, en parlant de l'ésotérisme, quelque chose d'approchant ; mais il n'y a pas de règle sans exception. S'il y a un « vrai Brahmanisme », il peut bien y en avoir un faux qui serait persécuteur ; il est très bien de poser des principes ; mais, en histoire, il faut établir des faits. Csoma nous dit que le 15e ouvrage du XIe volume du Rgyud, dans le Kandjour, parle de princes indiens qui ont favorisé ou persécuté les Bouddhistes. Beal, dans son catalogue du Tripitaka chinois, nous apprend que le livre intitulé King-lu-i-siang « Mélanges du Sûtra et du Vinaya », retrace l'histoire des persécutions que le Bouddhisme a subies dans l'Inde. Tant que ces livres n'auront pas été étudiés ou traduits, et que les points de fait signalés n'auront pas été élucidés, je suspendrai tout jugement.

Du reste, de quelque manière que la question soit résolue, que

le Bouddhisme ait été écrasé par la persécution ou qu'il ait succombé sous le poids des arguments contraires, qu'il soit tombé sous le mépris, sous la conspiration du silence ou par son relâchement et sa négligence, il est positif que cette religion si profondément indienne a été *rejetée* de l'Inde, que cette doctrine des *Aryas* a été reniée par la race aryenne, à tel point qu'un homme étranger à cette race vient nous dire sur un ton qui frise l'arrogance : Le vrai Bouddhisme est le Bouddhisme japonais. Si ce n'est pas la violence qui en a eu raison, sa condamnation est encore plus éclatante et significative. S'il s'est ruiné par sa propre faute, le fait est encore plus grave. Qu'on lise les deux pages écrites sur ce sujet par M. Chaboseau (p. 57-58), on sera étonné de le voir prédire avec tant d'assurance (p. 245-251) une telle expansion dans le monde à ce Bouddhisme « expirant de décrépitude précoce... après mille ans d'une vie puissante, » dans le pays même où il était né.

M. Chaboseau attend du triomphe du Bouddhisme la réalisation de quatre grandes réformes : la suppression de la peine de mort, celle de la guerre, la substitution de l'alimentation végétale à l'alimentation animale, la « crémation ». On a fait bien des efforts pour atteindre ces résultats sans invoquer le Bouddhisme ; et je ne pense pas que le Bouddhisme y puisse grand'chose, d'autant plus que les faits dont M. Chaboseau appelle de ses vœux la disparition se voient en pays bouddhique comme ailleurs. Mais, sans approfondir cette question, je veux toucher les points sur lesquels l'auteur attire notre attention.

Peine de mort et guerre. — Il semble ne dénier à la société le droit d'ôter la vie au criminel que pour affirmer de nouveau la légitimité du suicide. A propos de la guerre (il n'y a sur l'un et l'autre sujet que quelques lignes), il tient surtout à « l'extirpation de la cause majeure des carnages, cette cause qui serait bouffonne en tant que candide épanouissement de vanité puérile, si elle n'était hideuse en tant que bavement de haine et de vindicativité de peuple à peuple, le patriotisme ». Pas de commentaire ! la citation suffit.

Si le patriotisme est un bavement de haine et de vindicativité

de peuple à peuple, l'honneur est sans doute un ferment de haine et de vindicativité d'homme à homme. J'aurais attendu quelque chose sur le duel; M. Chaboseau n'y trouve-t-il pas à redire ou n'attend-il rien du Bouddhisme pour guérir cette plaie? Ma question lui paraîtra peut-être indiscrète, et je n'insiste pas; mais je suis étonné de voir tant d'indignation contre la peine capitale et la guerre, et une telle indifférence pour le « jugement de Dieu », ce legs de la superstition et de la barbarie héroïque.

Alimentation. — « Personne ne conteste que notre espèce... soit essentiellement frugivore... il est officiel que la viande... est un foyer constant de dangers pour la santé humaine... » (pp. 226-7). Je ne discuterai pas la question traitée en trois pages par l'auteur dans l'esprit que ces courtes citations font connaître. Je laisse ce soin à de plus compétents; quelques mots seulement!

Il paraît qu'il y a en France des populations qui ne vivent que de bouillie de pommes de terre et mangent de la viande une fois par an. Ces pauvres gens qui ne remplissent pas le monde du bruit de leurs « revendications », mériteraient sans doute un sort plus heureux, en particulier une nourriture plus solide et surtout plus variée. Ils vivent cependant. Je ne demande certes pas que nous soyons mis à leur régime que je voudrais voir modifié pour eux-mêmes. Mais en songeant à l'horrible tuerie et au supplice d'engraissement dont tant d'animaux sont journellement victimes pour satisfaire la soif de lucre des uns et la gourmandise des autres, je ne puis me défendre d'un mouvement de pitié pour ces malheureuses créatures.

Il ne faut pas croire, du reste, que les Bouddhistes excluent absolument la « zoophagie »; les poissons sont bien des êtres vivants; on ne s'abstient pas d'en manger en pays bouddhique. Si parfois un riche dévot achète un coup de filet pour rejeter le poisson à la rivière, une multitude de poissons à qui leur mauvais Karma n'a point procuré ce genre d'avantage passent dans l'estomac avide de Bouddhistes moins scrupuleux ou moins favorisés de la fortune. D'ailleurs c'est par un repas de viande de porc que Gotama est entré dans son Nirvâna. On dit que s'il a accepté ce mets doublement mauvais, c'est parce qu'un Bouddhiste ne doit

jamais « repousser ce qui lui est offert de bon cœur » (*Cat.*, p. 46; *Essai*, p. 48). Les livres bouddhiques parlent souvent d'invitations faites aux bhikshous, ou même sollicitées par eux, de repas somptueux qui leur sont offerts. Bref, la bonne chair ne leur est pas interdite, quoique la sobriété leur soit sévèrement prescrite, et il est probable qu'ils font plus facilement connaissance avec la viande que les paysans du Nivernais et d'autres parties de la France qui ne sont ni moines ni bouddhistes.

Traitement des animaux. — Cette question de l'alimentation se lie à celle du traitement des animaux. M. Fujishima omet la première, mais aborde la seconde. Selon lui, « il n'est pas permis de dire que le règne animal a été mis au monde pour notre utilité et notre jouissance » (p. xvi). Il reproche à la morale chrétienne d'être muette au sujet des animaux et prétend qu'il a fallu suppléer à cette lacune par des lois et par la fondation de sociétés protectrices. Si nous n'avions d'autre protection contre les malfaiteurs que les préceptes de la religion, nos vies et nos biens courraient de perpétuels et terribles dangers; le vol et le meurtre sont défendus par toutes les religions; ce qui n'empêche pas qu'il faut des lois et des tribunaux. Quant aux préceptes du Christianisme relativement aux animaux, ils ne sont ni très nombreux ni très explicites; il serait cependant facile de montrer qu'il ne permet ni la violence ni l'abus de la force envers des êtres qui sont des créatures de Dieu faites pour l'homme. Car il est bien vrai que, selon la Bible, les bêtes sont, en général, destinées à l'usage de l'homme. La manière de voir des Bouddhistes est fondée sur de tout autres principes, leur sympathie pour les animaux prend souvent une forme extravagante et n'est pas sans danger. Du reste, ils ne sont pas absolument sans reproche dans leur conduite à l'égard de ces frères inférieurs; eux aussi, ils les font servir à leurs plaisirs et à de cruels divertissements. Preuve en soit la passion pour les combats de coqs dont certains peuples bouddhistes sont enfiévrés. Ces réserves faites, on peut dire que le sentiment de pitié qui en général anime les Indous et les peuples bouddhistes à l'égard des animaux est louable et touchant. Les Européens ne pourraient que gagner à en prendre quelque chose.

Sépulture. — « Il faut voir dans l'institution de la crémation une mesure d'hygiène sociale... la pratique de ce mode sépulturaire évite l'empoisonnement de l'eau et de l'atmosphère, conséquence naturelle de la putréfaction lente des corps inhumés selon la folie chrétienne, ou exposés aux oiseaux de proie selon l'aberration guèbre » (p. 238). Je ne traite pas la question de la « crémation » ; je ne m'occupe que du Bouddhisme, et je réponds à M. Chaboseau que « l'aberration guèbre » est aussi une aberration bouddhique et que la folie « chrétienne » serait, au besoin, une folie bouddhique. On s'imagine que la combustion des corps est le vrai mode de sépulture des Bouddhistes ; aussi lorsque quelqu'un d'entre eux, égaré parmi nous, vient à transmigrer et que son corps a été brûlé au Père La Chaise, on croirait, à lire les récits des journaux, qu'un important triomphe a été remporté par le principe de la liberté des cultes et un grand exemple donné par l'Asie à l'Europe ; il semble que les préjugés nationaux vont disparaître et que le règne de la vraie tolérance va commencer. Or, ce genre d'obsèques qu'on vante si fort est exceptionnel ; c'est celui des grands et des prêtres, des Aryas, ce que nous pourrions appeler, dans notre langage démocratique, la sépulture aristocratique et cléricale. Les corps des gens de rien sont donnés en pâture aux animaux carnassiers, quadrupèdes et volatiles ; ou aux crocodiles et aux poissons des cours d'eau. C'est là la vraie sépulture du Bouddhisme qui, méprisant et détestant le corps, ne peut le traiter avec assez de dédain. Seulement, il y a de hautes et saintes dignités, qui exigent le respect et dont il faut garder non seulement le souvenir, mais les reliques ; de là la combustion des corps.

Mais ce mode n'est nullement obligatoire. Dans son *Analyse du Kandjour*, Csoma résume ainsi le contenu du folio 33 du volume XI de la Discipline : quand il n'y a pas de bois pour brûler un corps mort ou un fleuve pour l'y jeter, on peut l'enterrer. Csoma n'a pas pris le soin de dire que cette décision du Bouddha a été donnée à propos du décès d'un membre de la confrérie, parce que toutes les prescriptions relatées dans cette portion des Écritures bouddhiques concernent les moines. Donc, pour eux, voici la règle : Brûler le corps si l'on a du bois ; sinon, le jeter dans une

eau courante; à défaut d'eau courante, inhumer. Et il ne s'agit ici que des sépultures de première classe. Il n'y a donc pas lieu de faire tant d'éclat à propos de l'inhumation; la « crémation » n'est pas une mesure aussi générale et aussi exclusive qu'on le suppose. Les promoteurs de ce système feront bien de chercher leurs arguments ailleurs que dans le Bouddhisme qui n'est, du reste, à aucun titre, une autorité.

Conclusion. — « La doctrine où la génération à venir accordera en une symphonie sublime la Science, la Philosophie et la Religion ne sera que l'épanouissement du « Lotus de la Bonne Loi ». — Telle est la phrase finale ou la conclusion du livre de M. Chaboseau. Je ne doute pas que M. Fujishima ne la signât des deux mains; Soubhadra-bhikshou ferait peut-être des difficultés à cause de ce « Lotus de la Bonne Loi » qui est le titre d'un gros traité septentrional bien moins goûté à Ceylan qu'au Japon; je crois cependant qu'il abonderait dans le même sens. Et, malgré cela, je crains fort que de graves dissonances ne vinssent troubler la symphonie. Le Bouddhisme sans ciel, sans enfer, sans miracles, de Soubhadra est-il bien « le Bouddhisme tel que la science l'a avéré », de M. Chaboseau? Et ces deux Bouddhismes se confondent-ils avec « l'orthodoxie » japonaise de M. Fujishima? J'en doute beaucoup. Mais je ne puis entrer, à ce sujet, dans des explications qui seraient trop longues. Je me borne à répéter ce que j'ai dit ailleurs : Je ne prends pas le Bouddhisme européen au sérieux. Et j'ajoute : S'il est une terre peu propice à l'épanouissement du « Lotus de la Bonne Loi », c'est celle du peuple que l'illustre traducteur du *Lotus de la Bonne Loi*, Eugène Burnouf, qui, je crois, s'y connaissait un peu, déclarait « le moins bouddhiste du monde »[1], le beau pays de France.

L. Feer.

1. *Choix de lettres d'Eugène Burnouf*, p. 21. Lettre V à Chr. Lassen.

ESQUISSE

DES

HUIT SECTES BOUDDHISTES DU JAPON

Par Gyau-nen, de la secte Kegon (1289 ap. J.-C.)

Traduction par Alfred Millioud.

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR

Pendant les mois d'août et de septembre de l'année 1890, j'étais à Colombo, dans l'île de Ceylan, et je me mis à étudier le Bouddhisme avec un prêtre japonais nommé *Yoshitura Hangen*. Je le nomme avec plaisir; son nom me rappelle les heures que nous avons passées à travailler ensemble dans sa maison blanche, chauffée par le soleil de cette île heureuse. Ni mes questions incessantes, ni mes objections hâtives ne troublèrent jamais le calme de son esprit profondément persuadé et trop habitué aux difficultés de la philosophie pour ne pas deviner mes incertitudes au moment où je les disais. Je publie cette traduction à la fois par reconnaissance envers lui, — je sais qu'il sera satisfait à la pensée d'avoir contribué à faire connaître les enseignements de son maître, le Bouddha, en Europe; — et parce que j'espère que nos savants, nos étudiants, y prendront une idée de la grandeur et de la variété du système bouddhique, auquel ont travaillé des philosophes venus de l'Himalaya, ou habitant au pied du pic d'Adam, et d'autres issus de la chevalerie japonaise[1].

1. Dans mon dictionnaire manuscrit japonais-français, déposé au Musée Guimet, à Paris, on trouvera l'explication d'environ deux mille mots de théologie bouddhique.

Je doute que l'Europe soit jamais bouddhiste. Notre personnalité est trop vivace; nous vivons par le cœur, bien plus que par l'intellect. Nos Descartes et nos Fénelon n'auraient pu supporter la croyance à l'inanité de toutes choses; les Champs-Élysées que visite Télémaque sont tout terrestres en comparaison de la spiritualité des descriptions du Nirvâna. Nos inquisiteurs condamnaient par le cœur les hérétiques à périr dès cette vie, de la main des hommes; le bouddhiste les voit, par l'intellect, précipités dans l'enfer futur, non comme châtiment, mais comme rétribution.

L'abrégé des doctrines bouddhiques dont je présente ici la traduction au public, fut composé en 1289 de notre ère, par un prêtre japonais, nommé *Gyau-nen*. L'édition sur laquelle j'ai fait ma traduction est de 1828; il en existe une plus récente, que je n'avais pas sous la main, dont le texte est pourvu de notes explicatives et de citations d'autres ouvrages.

L'*Histoire des douze sectes*, traduite en anglais par *Bun-yu Nan-jô* et plus récemment en français par *Fujishima Ryau-on*, est un ouvrage composé il y a peu d'années par plusieurs prêtres japonais, chacun traitant une ou plusieurs sectes. Elle s'écarte peu de celle des *huit sectes*, et la plus grande partie des notes explicatives, au haut des pages de son texte, sont des citations de l'*Histoire des huit sectes*. J'ai remarqué qu'elle avait, comme partie neuve et bien caractéristique, une réfutation, plutôt dédaigneuse, de certains principes de métaphysique « chrétienne », tel que celui d'un Dieu créateur, etc.; les traducteurs ont omis cela, et à tort: ils pouvaient être assurés que le public européen ne se serait pas froissé. Il faut d'ailleurs regretter que la traduction de *Bun-yu Nan-jô* soit trop littérale. Je n'avais que celle-là à ma disposition, à Colombo; je n'hésite pas à dire que, à égale connaissance de l'anglais et du chinois (car, au Japon aussi, la littérature bouddhique, à moins que tout à fait populaire, a pour langue le chinois), le texte est bien plus intelligible que la traduction.

Ce qui caractérise la traduction de *Fujishima*, c'est qu'il a essayé d'y faire correspondre les termes, les idées, les systèmes

occidentaux à ceux des différentes sectes bouddhiques. Cela est très délicat. Deux figures peuvent coïncider par la superposition de plusieurs de leurs lignes; ou avoir seulement en commun un point tangent, ou des points d'intersection. Cela n'est pas du tout la même chose. Tout homme en comprend un autre, directement ou par analogie, par comparaison. Nous arrivons à comprendre des termes tels que *karma*, la combinaison des causes, *nirvâna*, l'état suprême et transcendental (du moins selon le bouddhisme du nord), etc. De même un bouddhiste peut arriver à comprendre nos termes de *matière*, *âme*, *Dieu*, etc.; il peut en trouver des équivalents, semble-t-il, dans son langage. Mais ces équivalents ne sont pas adéquats. On sait que cette coïncidence exacte n'existe même pas entre les qualificatifs correspondants dans les langues européennes, qui pourtant vivent comme en famille depuis de longs siècles. Il nous faut observer le Bouddhisme de l'intérieur du Bouddhisme; et plutôt que de lui demander seulement s'il s'occupe des mêmes points auxquels nous nous intéressons, nous intéresser à ce qui l'a occupé. Aussi bien, il ne nous demande rien; c'est nous qui l'allons quérir. Nous devons nous mettre, passagèrement, à son point de vue, et voir de là les mots, les idées sur lesquelles a porté le fort de ses recherches philosophiques.

Quant au Néo-Bouddhisme, qui, d'après ce que j'ai lu je ne sais plus où, serait né au Japon, je n'en entendis jamais parler. Je le crois né au bord de la Seine. La plus moderne des sectes bouddhiques japonaises est la secte *Sin-syu*, dont le fondateur mourut en 1224. Elle est si différente des autres sectes, qu'on peut l'appeler, d'après certaines analogies, le protestantisme bouddhique; mais c'est encore le Bouddhisme du nord, et point un nouveau Bouddhisme. Au contraire, cette secte a ses grands temples à Kyauto, où elle vit dans l'ancienne atmosphère religieuse bien plus qu'elle ne le ferait à Tôkyau, où se forme le jeune Japon, imbu d'idées européennes.

Je m'attends à ce qu'on trouve que je n'ai pas expliqué assez en détail le contenu de cette traduction, de manière à en faire un volume de philosophie bouddhique. Les circonstances

ont abrégé mon séjour à Ceylan; et, rentré en Europe, d'autres travaux se sont imposés à mon attention et ont ralenti ma correspondance théologique avec les amis que je compte parmi les prêtres bouddhistes.

Il n'y a plus besoin d'attirer l'attention du public savant sur l'utilité considérable du chinois, sur les matériaux immenses que procure la connaissance de cette langue à l'étudiant du Bouddhisme. Je veux seulement encore répondre à une critique du grand Eugène Burnouf, qui, dans un des appendices du *Lotus de la Bonne Loi*, à propos du mot *âsrava* et de sa traduction en chinois, dont il ne sait que faire, juge que les traducteurs chinois traduisaient avec une littéralité peu éclairée, et que pour cela, sur des points obscurs tels que celui-ci, leur traduction n'est d'aucun secours. Cependant, qu'on prenne le *Sukhâvatî-Vyûhasûtra*, publié par Max Müller : on y trouvera, à la fin, la traduction chinoise des stances de ce sûtra, et la traduction anglaise de ce chinois. Qui connaît un peu de chinois admirera, dans la beauté de ces vers, outre la piété profonde qui les inspire, le pur accent de la langue chinoise. Déjà le mètre de ces vers est tout différent du sanscrit; toute la traduction est l'œuvre d'un prêtre très lettré et très pieux, qui, à ces deux titres, était incapable de se contenter d'une traduction grammaticale. — D'ailleurs, en fait, le traducteur chinois a rendu *âsrava* par un terme que Abel Rémusat avait à son tour traduit en latin : *stillatio*, et qui signifie « écoulement ». En effet, selon la philosophie bouddhiste, toutes les fois que nous éprouvons une sensation, il y a, dans l'organe affecté, quelque chose qui semble s'écouler vers l'objet affectant, sans quoi cette résultante, qui est la sensation, ne pourrait pas avoir lieu. Cet « écoulement » est donc impliqué dans l'existence des sens et en général de toute notre vie périssable. Par conséquent, être affranchi de ces « écoulements » est un des avantages de l'état excellent dans lequel demeurent les Bienheureux. Cet exemple suffira à illustrer l'idée que je viens d'énoncer : le chinois est un auxiliaire précieux pour la connaissance des textes bouddhistes.

PRÉFACE DE LA REIMPRESSION DE 1828

Y a-t-il dans ce monde un autre prêtre éminent que nous puissions comparer, pour la quantité de ses ouvrages, à *Gyan-nen*, notre compatriote, le grand docteur de l'empire? Les plus étendus vont à 90 volumes (ainsi le *Hokke-syo* et le *E-kwan*) et même à 120 volumes (comme le *Kegon-ki To-yu*); et tout ce qu'il a écrit pendant sa vie entière fait plus de 1.200 volumes. Seul, un homme qui a fait des recueils sacrés comme la substance de ses entrailles et qui a recueilli dans son cœur la science de tous les savants, peut faire une telle œuvre. L'*Esquisse des huit sectes* n'est qu'un petit hors-d'œuvre, qui renferme cependant les opinions et les pratiques de toutes les sectes, sans rien omettre : difficile entreprise que celle d'introduire le mont Meru dans un grain de moutarde! Bien plus, cet ouvrage est vraiment le port nécessaire de la mer du Bouddhisme, la clef précieuse du trésor des doctrines. Mais les lecteurs déploraient depuis longtemps qu'il y eût tant de caractères fautifs, de lacunes et de superfétations dans les exemplaires vendus par les libraires. *En-gué*, prêcheur en second du monastère *Kekan-in*, dévoua toute son attention à cet ouvrage, et, par bonheur, en rencontra deux ou trois copies différentes. Il en fit une excellente revision; au printemps de la 10e année Bun-sei (1827), il le remit au graveur sur planches pour être imprimé. Quand on fit la retraite d'été, il déploya ce rouleau dans notre salle de prêches et commença, dans l'intérêt de l'assemblée, à le développer dans ses discours, et à en éclaircir toutes les obscurités et les points confus; grâce à lui, les étudiants venus après lui évitent enfin les ennuis que cause la confusion de caractères imprimés par erreur l'un pour l'autre. On peut donc bien dire qu'en gravant et en imprimant ce livre, on établit solidement le trésor de la doctrine, et qu'en le rendant populaire, on fait une œuvre bouddhique. Ah! qui n'approuverait joyeusement une telle entreprise! — Ainsi ma préface.

Onzième année Bun-sei, en automne, le 8e mois (1828). Écrit

par *Igyau-in Houkai*, à l'académie bouddhique de *Takakura*, *Kyauto*.

Avertissement.

L'Esquisse des huit sectes est populaire depuis longtemps. Mais celui qui compare ce texte plein de lacunes, d'interversions et de superfétations avec le texte des autres œuvres du respectable *Gyau-nen*, remarque une grande différence. Je présume que ses disciples prirent des notes au pinceau, des exposés de leur maître, et qu'ensuite ces exposés se transmirent successivement d'une génération à l'autre, sans qu'on prît garde aux erreurs qui s'y glissaient; par exemple, un caractère mis pour un autre qui lui ressemble; puis, l'ouvrage finit par arriver aux mains du graveur, et ainsi on l'imprima très fautivement. Moi-même, faisant il y a peu de temps une excursion à la capitale, j'en trouvai trois exemplaires pourvus de commentaires; le premier, dans le magasin du temple de Toganowo; le second, chez un de mes confrères en études; et le dernier, chez un libraire; mais je ne sais qui l'a copié. En somme, chacun d'eux a ses passages mieux ou moins bien conservés. Aussi, dans la collation de ces trois exemplaires, je m'en suis tenu à la version qui m'a semblé préférable; j'ai réuni les versions et les caractères qui s'en écartent; et on peut les trouver dans l'errata à la fin de l'ouvrage, n'ayant pas cru me devoir servir de notes marginales. Je n'ai rien ajouté ni retranché nulle part; quoique bien des choses me semblassent douteuses, je n'ai pas hasardé d'éditer de mon chef un seul mot. J'ai dit.

Voici la règle que j'ai adoptée: J'ai pointé les erreurs corrigées (qui proviennent tantôt de ce que des caractères différents, ayant la même prononciation, furent écrits l'un pour l'autre; tantôt de ce que des caractères ressemblants furent substitués l'un à l'autre); j'ai pointé deux fois les interversions à signaler; j'ai mis un rond à côté des caractères suppléés et entouré d'un carré ceux qui sont superflus. Enfin j'ai mis en notes au haut de la page les caractères jugés utiles pour le texte. Il est bon que ceci soit bien compris par mes lecteurs.

Neuvième année Bun-sei, en hiver, le 12e mois (1826) ; écrit par *En-gué*, du monastère *Kekau-in* (province de *Bun-go*).

ESQUISSE DES HUIT SECTES

Première partie.

D. — Combien y a-t-il de doctrines ou enseignements dans le Bouddhisme ?

R. — La somme des enseignements du Bienheureux forme un nombre infini. A ne citer brièvement que les principales doctrines, on en trouve 84.000. Les prédications du Bouddha, pendant à peu près cinquante ans que dura sa carrière, renferment absolument toute matière imaginable.

D. — Pourquoi fallait-il que ces enseignements fussent si nombreux ?

R. — Parce que le Bouddha voulait guérir les 84.000 maux dont souffrent tous les êtres ; il fallait donc qu'il donnât 84.000 enseignements.

D. — Ces enseignements forment-ils seulement le Grand Véhicule, ou comprennent-ils aussi le Petit Véhicule ?

R. — Chacun des deux Véhicules établit 84.000 doctrines. Ainsi, il est dit dans le *Kosa-çâstra* : « La *Muni* prêcha 80.000 fois ses doctrines. » En outre, les livres du Bas Véhicule disent à mainte reprise qu'il y a 84.000 doctrines. Cela se rapporte aux doctrines présentées dans le Bas Véhicule ; mais on trouve aussi fréquemment dans le Grand Véhicule l'opinion que le nombre des doctrines est de 84,000. De très nombreux passages en font foi ; il est inutile d'insister. Nous disons donc que chacun des deux Véhicules renferme 84,000 doctrines.

D. — Comment a-t-on classé ces doctrines ?

R. — Si nombreuses qu'elles soient, elles sont comprises dans deux recueils ; ou aussi dans trois recueils, qui les renferment absolument toutes. On parle aussi des cinq Recueils, des dix Recueils, des douze branches de la doctrine : tout cela se ramène à ces trois Recueils.

D. — Qu'est-ce donc que les deux Recueils?

R. — L'un est le Recueil des *Çrâvakas*, ou auditeurs du Bouddha : c'est le Bas Véhicule. L'autre est le Recueil des Bodhisattvas; c'est-à-dire le Grand Véhicule. On se fonde sur ce point pour établir que chacun des deux Véhicules renferme 84,000 doctrines. Pour le sens des noms de ces deux Recueils, il est expliqué dans le *Mahâprajñâ-pâramitâ-çâstra*, ainsi que dans le *Mahâlankâra-çâstra*. Tous les savants sans exception ont cité ces deux ouvrages, à l'appui de leur classement des doctrines en Grand et en Bas Véhicule.

D. — Qu'est-ce, ensuite, que les trois Recueils?

R. — 1° L'un est le Recueil des *Sûtras* (que nous prononçons aujourd'hui Sotoran ; autrefois Choutara) ; cela signifie le Livre des promesses, ou aussi le Livre approprié ; autrefois, on disait simplement *Kyau*, le Livre sacré. 2° Le *Recueil de la soumission*, (prononcé aujourd'hui Binaya : autrefois Bini). Précédemment, on l'appelait le Recueil des ordonnances. 3° Le Recueil *Abidarma* (autrefois Abidon) ; cela veut dire le Recueil de la doctrine des opposés (autrefois on traduisait : la doctrine incomparable). — Voilà ce qu'on appelle le Triple Recueil. On verra plus loin, quand nous expliquerons les leçons de la Méditation des Préceptes et de la Sagesse, que le Triple Recueil, c'est l'enseignement qui explique ; tandis que les Trois leçons, c'est ce qui est expliqué. Ainsi, les Trois Recueils embrassent toutes les doctrines, sans en rien laisser.

D. — Expliquez-moi donc leur contenu.

R. — Le Tathâgata, pendant toute sa carrière, appropria ses enseignements aux intelligences qu'il avait devant lui. L'aptitude à recevoir telle doctrine était-elle là : il lui présentait cette doctrine. Il sema ainsi ses prédications en tous lieux. Ces prédications, de la première à la dernière, sont tout entières dans le Triple Recueil. Ainsi, lorsqu'on le compila, les saints n'eurent qu'à relier et à ordonner ces prédications pour en faire le Triple Recueil. La compilation achevée, ils la transmirent aux hommes.

D. — Est-ce que le Triple Recueil comprend le Grand et le Bas Véhicule ?

R. — Oui, et cela est expliqué en détail dans le *Mahâlankâra-çâstra* et d'autres. Ainsi, chacun des deux Recueils des Çrâvakas et des Bodhisattvas en renferme trois lui-même; ce sont ceux des Livres canoniques (*Kyau*), des Ordonnances (*Ritsu*), et des Discussions (*Ron*).

D. — Comment ces textes furent-ils transmis et répandus d'un siècle à l'autre?

R. — Tant que vécut le Tathâgata, on n'employa aucun livre; on agissait selon ce qu'on avait entendu prêcher, et on obtenait ainsi le bienfait de la parfaite compréhension (*éclairement*). Après la mort du Bouddha, on commença d'avoir des livres; on les transcrivit et on les répandit, pour ouvrir les yeux de tous les êtres. C'est ainsi que *Kaçyapa* et d'autres compilèrent le Triple Recueil du Bas Véhicule dans la grotte de Hibara. *Ajita* et ses collègues réunirent les doctrines du Grand Véhicule, dans une grotte du mont Tetti. C'est alors que *Mahâkaçyapa*, fondé sur la sainte doctrine, s'en fit le continuateur, dans ses points principaux; que le vénérable *Anan*, retenant les exemples du Bouddha, en fit une source de profit pour tous les êtres; que *Madenda* (?) et *Çânavâsa* conservèrent la somme des principes du Bouddhisme; que *Upagupta* s'acquit un singulier reflet de gloire.

Pendant cent ans après la mort du Bouddha, sa doctrine se transmit purement et sans omission; grand fut le succès de ces cinq Maîtres, en gardant et en transmettant cette doctrine. Après ce I[er] siècle, d'autres saints apparurent et se transmirent mutuellement les Livres sacrés, se fondant tous sur l'excellente doctrine. Mais, à mesure que les saints disparurent, les vrais principes bouddhiques durent se perdre aussi. Alors, au moment où *Anan* entra dans la parfaite méditation (ou nirvâna), la robe que le Bouddha lui avait donnée disparut; lorsque *Çânavâsa* obtint la destruction (le nirvâna), les Livres sacrés se trouvèrent cachés. Cependant bien des choses demeurèrent; beaucoup d'enseignements subsistèrent; et ainsi la doctrine se conserva correctement pendant mille ans; et jusqu'à ce que le Dernier Age fût venu, on continua de se fonder sur la Doctrine, si les temps étaient propices, et de la répandre dans les pays qui s'y prêtaient. Dans les

royaumes des Cinq Indes, et jusqu'au Japon, et dans une infinité d'autres pays, on répandit les saints livres et l'on suscita les œuvres bouddhiques. Je raconterai donc brièvement la façon dont le bouddhisme fut propagé en Inde, en Chine et au Japon. Voici ce que j'ai appris :

Pendant quatre siècles après la destruction (ou *nirvâṇa*) du Bouddha, l'enseignement du Bas Véhicule fut florissant ; mais les schismes s'élevèrent. Le Grand Véhicule avait disparu; on le gardait dans le Palais du Dragon, au fond de la mer. Spécialement pendant le Ier siècle, il avait été transmis purement ; ensuite des schismes rivaux avaient surgi. Ainsi *Mahâdeva* mit en avant cinq propositions fausses et vaines ; il refusa de rejeter le préjugé de la réalité du moi ; les sectes *Syau-ryau* et *Kyau-ryau*[1] attaquèrent les excellents principes et confondirent tout ; les deux sectes *Saizan* (?) et *Hokuzan* (?)[2] suscitèrent également des schismes et causèrent le désordre des opinions. Le résultat fut que finalement, vingt sectes s'élevèrent en quatre siècles et se querellèrent dans les Cinq Indes ; elles continuèrent leurs disputes jusqu'au ve siècle.

Alors surgit l'hérésie rivale (des Brahmanes), et le Bas Véhicule disparut lentement ; à plus forte raison, le Grand Véhicule (caché depuis longtemps). Un peu avant le vie siècle (du nirvâṇa du Bouddha), parut le Maître *Açvaghoṣa*, qui, pour la première fois, répandit le Grand Véhicule ; à ce moment, on composa le *Mahâyâna-çraddhotpâda-çâstra* et d'autres. Les pernicieuses opinions de l'hérésie furent déconcertées et périrent ; on ferma la bouche aux schismes du Bas Véhicule, qui se soumirent complètement. La profonde doctrine du Grand Véhicule se rétablit ; tous les êtres du monde, dès qu'ils eurent l'occasion, s'acheminèrent sur la droite voie. — Ensuite vint le Bodhisattva *Nâgârjuna* : il prit la succession d'*Açvaghoṣa* dans les dernières années du vie siècle et au commencement du viie. Il parcourut seul les Cinq Indes, brisa absolument toutes les hérésies et répandit les

1) Celle-ci est le sûtra-nikâya.
2) Montagne de l'Ouest ; montagne du Nord.

doctrines bouddhiques dans leur entier. Il portait dans son cœur le Triple Texte de l'*Avatamsaka-sûtra* ; la rivière de son éloquence coulait d'une façon merveilleuse, comme pour s'aller joindre aux fleuves et à la mer. Il compila un vaste recueil des discussions (*çâstra*), dont la doctrine était plus pure que la couleur pure elle-même ; il pénétra avec profondeur toute la doctrine bouddhique et la présenta sous une forme aussi excellente que celle de la glace surpasse celle de l'eau. Pour tout dire, ces deux grands Maîtres étaient des Mahâsattvas du plus haut rang. *Açvaghosa* était l'antique Bouddha du Grand Éclat ; il demeure, actuellement, sous sa forme incarnée, dans le huitième Terrain (1) des Bodhisattvas. *Nâgârjuna* était l'antique Bouddha « Aspect du Nuage merveilleux » ; actuellement il demeure dans le rang initial des Bodhisattvas, celui de la Première Allégresse. L'un et l'autre sont, d'origine, des Bouddhas qui voulurent apparaître dans des corps inférieurs. Ils surpassèrent tous les hommes de leur temps en sagesse et en éloquence.

Mais voici une chose excellente : lorsque ces grands saints eurent achevé, comme manifestations humaines, leur œuvre de salut, ils quittèrent leur corps transformé et regagnèrent leur état original. Alors les combinaisons des actes de tous les êtres (qui causent leurs destinées variées et leurs transmigrations) s'opérèrent de nouveau avec confusion et les opinions pernicieuses prirent de nouveau de profondes racines. C'est pourquoi le Bodhisattva *Asaṅga* apparut au monde, vers l'an 900 (du nirvâṇa du Bouddha), pour le profit de tous les êtres. De nuit, il montait au ciel Tusita et recevait les leçons du Bodhisattva *Maitreya* ; de jour, il descendait dans ce monde et enseignait tous les êtres au près et au loin. Mais les préjugés des êtres avaient trop de force ; ils ne voulaient pas écouter Asaṅga dans son corps transformé. Il adressa donc une prière au vénérable *Maitreya*. Celui-ci l'exauça, et descendit dans l'Inde centrale, dans la salle de prêches d'Oude. Il y prêcha le grand *çâstra en cinq parties* ; une seule d'entre elles,

(1) Nom d'un certain degré de perfectionnement religieux ; il sera expliqué plus loin.

le Yoga-çâstra renferme 108 myriades de doctrines. Il exposa avec profondeur les sens (principes) secrets. Les enseignements de toute sa vie ont été classés en un Recueil : *Les sûtras et les çâstras amplement expliqués*. A cette époque les opinions pernicieuses des êtres étaient abattues : ils s'acheminaient tous vers la droite voie et parvenaient à la beauté admirable (de la doctrine). *Maitreya* étant remonté au ciel, *Asaṅga* lui succéda dans l'opération du salut de ce monde. *Vasubandhu* (frère cadet d'Asaṅga), vint alors aussi apporter le salut à tous les êtres ; et il fut le premier à propager le Bas Véhicule. Il fit une vaste compilation de cinq cents çâstras. Plus tard, il se mit à l'étude du Grand Véhicule et composa 500 autres çâstras ; ce qui fait qu'on l'appelle généralement le *Maître aux mille çâstras*. Puis *Harivarman* composa à la même époque le *Satyasiddhi-çâstra* ; en même temps que le maître, *Sarvabhadra* composait le *çâstra conforme à la droite Raison*. Cependant, dans les dix premiers siècles du nirvâṇa du Bouddha, les principes du Grand Véhicule se maintinrent sans aucune discorde d'écoles. Au XIe siècle, naquirent pour la première fois des divergences. *Dharmapâla* et *Bhavaviveka* disputèrent de l'irréalité et de la réalité des choses, à l'occasion de la doctrine de la dépendance mutuelle de toutes choses. Au XVIIe siècle, *Çilabhadra* et *Ti-kwan* disputèrent oralement des modes (ou aspects) et des natures de toutes choses ; on eût dit un diamant frotté contre un diamant, ou un roc se heurtant à un autre roc. Il y eut d'autres grands Maîtres : *Nâgabodhi*, *Nilanetra*, *Rahula*, *Jina*, *Sin-yun*, *Kien-hen*, *Ti-getu* etc., tous Mahâsattvas du Quadruple Refuge, auxquels adhérèrent tous les êtres. Supérieurs à tous les saints passés ou actuels, comme l'orchis et le chrysanthème surpassent toutes les fleurs, ils disputèrent de mérites magnifiques ; et toute secte se réclama de l'un ou de l'autre comme de son fondateur ; tous les êtres prirent l'un ou l'autre de ces deux saints pour leur appui et pour leur chef. Voilà comment les Maîtres, se continuant dans tous les temps, illuminèrent les Cinq Indes et sauvèrent tous les êtres.

Après avoir retracé la diffusion du Bouddhisme en Inde, nous parlerons de la Chine. A la fin du Xe siècle du nirvâṇa du Boud-

dha, *Mâtaṅga* vint en Chine le premier, et, après lui, *Diku-ran*(?). Ils commencèrent de répandre le Triple Trésor (le Bouddha, la Doctrine, l'Assemblée); peu à peu ils propagèrent les Cinq Véhicules; et dès lors, sous les dynasties successives des Han, Wei, Tsin, Soung antérieurs, Tsi, Liang, Tchin, Soui, Thang et Soung postérieurs, les Maîtres du Triple Recueil se transmirent l'enseignement bouddhique et répandirent d'un âge à l'autre la sainte doctrine. Pour les traducteurs du Triple Recueil, les uns vinrent de l'ouest en Chine; les autres se rendirent de la Chine dans les pays de l'ouest; et ainsi les Trois Recueils des Deux Véhicules furent complètement traduits. Les deux espèces de sectes, de l'enseignement apparent et de l'enseignement secret, se répandirent également. Et ainsi *Kumârajîva* et *Hiouen-Thsang* accomplirent une œuvre admirable : la traduction des Livres sacrés. Finalement ils reçurent l'approbation céleste du déva Ida. Kaku-gen et Dom-mu (?) furent aussi renommés pour leurs belles traductions; à la fin, ils s'acquirent la protection merveilleuse du Dragon de la mer. Outre ceux-là, d'autres hauts prêtres vénéraient le Bouddha; tantôt on voyait les monastères *Kon-ryu* et *Zyau-yau* (briller) comme la lune dans l'eau de l'octuple négation qui manifeste le réel; tantôt les prêtres *Nangaku* et *Tendai* se tenir, comme de fraîches fleurs, dans le jardin de la Triple méditation renfermée dans une pensée unique; les prêtres *Zi-on* et *Se-ryu* semblaient une douce brise soufflant sur les rameaux des Trois Plantes (Trois Véhicules) et des deux Arbres (deux principales doctrines de la secte Tendai); ailleurs *Kau-zau* et *Sei-ryau* semblaient des pierres précieuses reluisant sur la table des Dix principes mystérieux et des Six conceptions de toutes choses. En outre, les prêtres *Fu-kwau* et *Hau-hau* pénétrèrent tout l'Abhidharma et l'éclaircirent parfaitement. Les deux savants *Hau-rei* et *Dau-sen* pratiquèrent excellemment le Vinaya, qui fut alors mis en pleine lumière. Combien plus les bons principes du *Satyasiddhi*, dans lesquels *E-kei* acquit un renom singulier; et l'enseignement secret de la secte *Singon*, qui fit resplendir les prêtres *Itigyau* et *Ekwa*!

A part ceux-ci, un nombre infini de prêtres vénérés ont répandu la doctrine de la Voie excellente et se sont passé l'enseignement

bouddhique l'un à l'autre. Leur aspect avait une majesté imposante; et souvent ils furent gratifiés (de l'approbation) céleste. Leur intelligence de la doctrine était admirable et immense; ils étaient perpétuellement éclairés. Vous voyez combien nombreux furent les prêtres éminents dans tous les âges et combien puissants. Comment la parole pourrait-elle exprimer ces choses? — C'est ici la diffusion du Bouddhisme en Chine.

Au Japon, nous trouvons que, sous le 30ᵉ empereur, nommé Kinmei, le 11ᵉ mois de la sixième année de son règne (c'est-à-dire la 8ᵉ année *Dai-dô* sous les Liao de Chine), le roi de *Hyakusai* en *Corée*, nommé *Syau-myau*, offrit en tribut une statue d'or et de cuivre de Chaka, ainsi que beaucoup d'étendards et de dais, des sûtras et des çastras. L'empereur se réjouit de ces présents, et, en les voyant, leur rendit un hommage. A cette époque, ses sujets n'avaient aucun respect pour ces objets; il finit cependant par édifier des monastères, où il déposa les Livres sacrés. Dès lors, la doctrine du Triple Trésor s'affermit graduellement au Japon. Sous le 31ᵉ empereur, nommé *Bidatu*, le premier jour de la première année de son règne, naquit le célèbre *Syautoku Taisi*. Il propagea le Bouddhisme et le rendit puissant dans tout l'empire; les monastères s'élevèrent partout, le nombre des convertis fut infini. Le rebelle *Moriya* succomba sous les traits de la méditation et de la sagesse. Les deux prêtres venus de *Kaurai* (ou Corée) eurent la gloire d'avoir propagé la doctrine; ils renversèrent les mauvaises croyances, exaltèrent le Triple Trésor, secoururent tous les êtres et opérèrent les œuvres bouddhiques. Il n'y eut jamais rien de plus grand dans aucun temps; cela se fit entièrement par le pouvoir de l'œuvre excellente de *Syautoku-Taisi*.

Dès lors les prêtres éminents n'ont cessé d'apparaître et de transmettre au loin la doctrine bouddhique. Le grand Bouddha, se manifestant dans des incarnations, répandit de toutes parts la connaissance du Triple Trésor. Le vénéré *E-kwan* transmit les profonds principes de la secte *Sanron*; le vénéré *Gen-bau* propagea le Grand Véhicule de la secte *Hossau*. Le précepteur *Dau-syi*, de la secte *Keyon-en*, transmit la doctrine de sa propre secte; le vénéré *Gansin* travailla à répandre le Vinaya de la secte *Tendai*;

et *Denkyau* réédifia cette secte. Le grand *Kôbau Daisi* fonda la secte *Singon*, qu'il laissa prospère; la doctrine du *Kosa-çâstra* et celle du *Satyasiddhi* furent aussi transmises au Japon. Tous ces prêtres vénérés vinrent chez nous de la Chine, ou se rendirent en Chine pour rentrer ensuite au Japon, et une foule d'autres encore répandirent et transmirent la doctrine. Tous, prédécesseurs ou successeurs, s'appliquèrent à l'étude de la doctrine, comme vous venez de le voir. Les uns puisèrent dans le courant de la source de Gyoku-sen; d'autres reflétèrent l'éclat d'Enzan; d'autres, instruits par Syau-ryau, semblaient éclairés des rayons de la pleine lune; d'autres suivirent les leçons de Gyokkwa; d'autres, demeurèrent sous le pic élancé du mont Nanzan; d'autres se promenèrent dans les jardins de Seiko; ou bien c'était le prêtre Syau-ryu (Dragon bleu) qui plongeait jusqu'au fond de la mer de la Doctrine; ou le prêtre Dai-un (Grand nuage), qui couvrait de son ombre la terre entière. Le Grand Véhicule et le Bas Véhicule, la doctrine des natures et celle des aspects (modes), l'école de l'enseignement et celle de la méditation, l'instruction manifeste et la secrète, tout fut également propagé et transmis plus qu'on ne peut dire. Sept grands monastères se disputèrent à *Nara* la vénération du peuple; la capitale du nord et celle du sud rivalisèrent en croyances excellentes et se dévouèrent à l'étude. Chacune avait des sectateurs puissants, qui semblaient autant de dragons et d'éléphants; tous également dignes d'être les instituteurs des hommes et des dêvas. Sans cesse on répandit aussi la doctrine dans les endroits les plus reculés. Ah! notre âge a perdu toute la saveur des enseignements; mais la mer de la Doctrine fut toujours profonde. On a beau désirer d'en retirer toutes ces doctrines mystérieuses, on ne réussit point. Mer immense, dont aucune parole ne décrit la grandeur!

Vous savez maintenant comment le Bouddhisme s'est répandu au Japon.

D. — Voilà effectivement les grands traits de sa diffusion dans les Trois Pays. Mais dites-moi de plus, je vous prie, combien de doctrines bouddhiques existent actuellement dans notre pays?

R. — Les doctrines que l'on a cultivées au Japon depuis les

temps anciens forment en tout huit sectes, qui n'ont pas varié jusqu'à nos jours. Il a pu se produire des dissidences dans certaines sectes; mais au fond, on peut dire que huit doctrines différentes, et pas plus, ont été étudiées chez nous, tant dans le passé qu'à présent.

D. — Quelles sont ces huit sectes?

R. — Elles se nomment *Kusya*, *Zyauzitu*, *Ritu*, *Hossau*, *Sanron*, *Tendai*, *Kegon* et *Singon*[1].

D. — Lesquelles se rattachent au Bas Véhicule, lesquelles au Grand Véhicule?

R. — Les trois premières, *Kusya*, *Zyauzitu* et *Ritu*, se rattachent au Bas Véhicule; les cinq autres au Grand Véhicule.

D. — Puis-je savoir quels principes sont exposés par chacune de ces huit sectes?

R. — Ces principes sont abstrus, difficiles à connaître. Si déjà je dois regretter de ne connaître pas même une seule secte à fond, encore moins puis-je parler de toutes les huit sectes. Aussi je me bornerai à en énumérer les noms, en disant rapidement quelque chose de leurs principes.

La secte Kusya.

D. — Pourquoi la nomme-t-on secte *Kusya*?

R. — Parce que *Kusya* est le nom abrégé du çâstra fondamental de cette secte, l'*Abhidamma-kusya-ron*. *Ron* est un mot chinois; les six autres caractères sont de l'indou. *Abi* veut dire : opposite, qui est en face. *Damma* signifie : Doctrine, et *kusya* : Recueil. Cela signifie donc : Çastra du Recueil de la doctrine de l'opposite. Autrement dit : doctrine de l'opposite signifie, doctrine de la sagesse (prajñâ) de l'Impérissable. Il faut noter qu'opposite a deux sens. L'un est celui de « se tourner vers l'opposite — du sujet méditant, vers le nirvâna ». L'autre est celui de se tourner par la méditation « vers les quatre Vérités réelles ». Le mot *doctrine*

1. Quand l'auteur écrivait ceci, les sectes *Yûzû-nen* et *Zyau-do* (Sin-syu) étaient en voie de fondation.

a de même deux sens. L'un est celui de doctrine excellente : c'est le nirvâṇa. L'autre est celui de modes ou aspects spirituels de l'enseignement [1] ; c'est-à-dire que la sagesse de l'Impérissable se place en face du nirvâṇa et des Quatre Vérités réelles par la méditation.

Le mot de Recueil a, lui aussi, deux sens. L'un est celui de : renfermer. L'autre est celui de : se fonder. Dans le premier sens, on sait que ce çâstra renferme les excellents principes du *Jñânaprasthâna-çâstra* et d'autres ; d'où le titre de Recueil [3]. En prenant le sens de : se fonder sur quelque chose, on entend que ce çâstra a été composé d'après des ouvrages antérieurs, tels que le *Jñânaprasthâna*, etc. Le nom d'*Abhidharma-koṣa* a été tiré en entier de ces ouvrages-là, qui l'expliquent ; par conséquent notre çâstra a pris le nom de çâstra qui a pour fondement l'Abhidharma [2] (Abhidharmakoṣa-çâstra). Et comme cette secte a été fondée sur ce Recueil (sans. *koṣa*, jap. *kusya*), elle s'appelle secte Kusya.

D. — Qui est l'auteur de ce çâstra? et de quelle année de l'anéantissement du Bouddha date-t-il?

R. — Il fut composé par le Bodhisattva *Vasubandhu*, neuf cents ans après le nirvâṇa du Bouddha. Il concorde avec les idées de la secte *Sappata* (sarvâstivâda), l'une des vingt sectes indiennes issues du Bas Véhicule. Au reste, il a puisé ses doctrines principales dans le *Mahâvibhâsâ-çâstra* ; mais il s'est efforcé d'y agréger quantité d'autres enseignements. Le Mahâvibhâsâ se fonde à son tour sur le *Jñânaprasthâna-çâstra* et son Sextuple commentaire [4].

1) C'est-à-dire les doctrines variées qui forment l'ensemble de la doctrine par excellence. Pour le Bouddhiste, savoir une doctrine parfaitement est la même chose que la posséder et s'identifier avec elle, en faire comme sa propre substance. C'est ainsi que, si j'entends bien, choses ou aspects de l'enseignement revient à dire : les doctrines bouddhiques.

2) Ici l'auteur ajoute en passant : Il faut donc entendre que ce çâstra est un recueil des enseignements pour se tourner vers la doctrine (qui est, pour ainsi dire, vis-à-vis du sujet méditant). Ceci est (composé de l'espèce tatpuruṣa (tatpurusha), ou composé déterminatif.

3) Ceci, ajoute l'auteur, est un composé bahuvrîhi (bahuvrîhi), ou composé possessif et attributif.

4) Satpâda ou les Six pieds du *Jñânaprasthâna-çâstra*.

En voici l'histoire :

Vers l'an 400 du Nirvâna, il y avait, au pays de Kachmire, un roi nommé Kaniṣka, qui révérait les livres sacrés. Un jour, il pria les prêtres et les fit entrer au palais, où ils reçurent leurs offrandes. Alors le roi s'enquit auprès d'eux de la Voie bouddhique; mais leurs discours variaient. Le roi, très étonné, dit au vénérable *Kyou* : « L'enseignement bouddhique n'ayant qu'une source, et des principes qui n'offrent aucun désaccord, pourquoi ces prêtres, que je révère, disent-ils des choses si différentes? » Le Vénérable répondit : « Qu'importent les discours? Appliquez-vous aux bonnes œuvres, et vous en recevrez le fruit. Le Bouddha a prédit que sa doctrine serait divisée par les dissidences; il l'a comparée à un bâton d'or; rompez-le, tous les morceaux en sont d'or. » Le roi reprit alors : « De toutes les observances des différentes sectes, quelle est donc la meilleure? Je veux la pratiquer. O Vénérable, veuillez me l'expliquer ». Celui-ci répondit : « La secte *Sarvâstivâda* est supérieure à toutes les autres. Si le roi veut devenir un pratiquant, qu'il suive cette secte-là. »

Le roi, tout joyeux, ordonna aussitôt de rédiger les doctrines d'un triple Recueil de cette secte. Les Thera s'assemblèrent des quatre coins de l'horizon comme un immense nuage. Tant de prêtres ordinaires que de saints, ils étaient trop nombreux. Pour éviter le désordre, le roi commença par renvoyer les prêtres ordinaires; il ne retint que les saints. Ils étaient encore une foule; on exclut donc les Imparfaits et l'on garda seulement les Arhats; mais on ne pouvait encore les réunir dans un seul lieu. Le roi choisit donc ceux qui, par la méditation, possédaient pleinement les six pouvoirs surnaturels, et par leur sagesse, avaient atteint la perfection dans les quatre éloquences; qui portaient en eux le Triple Recueil, et au-dehors triomphaient dans les cinq sciences. Ces vertueux saints, autorisés à commencer ce travail, n'étaient plus que 499. Le roi choisit alors le vénérable Vasumitra (?) comme 500e et l'établit président. Les saints réunirent d'abord dix myriades de stances de commentaires des Sûtras. Ensuite, ils commentèrent le Vinaya en dix autres myriades de stances, et autant pour l'Abhidharma. L'ensemble de ces stances forma le *Mahâvibhâṣâ*.

çâstra. Les cinq cents Arhats firent graver les œuvres sur de grandes pierres, et ils s'engagèrent par serment à ne la prêcher que dans leur pays, sans permettre de la répandre au dehors. Pour cela, ils commandèrent aux Yakças de veiller aux portes de la ville. Or, le vénérable Vasubandhu avait autrefois étudié les doctrines de la secte *Sarvâstivâda*, et avait passé ensuite à celles de la secte *Sautrântika*, qui lui paraissaient plus rationnelles, tandis que maintes choses lui semblaient discutables, dans la secte Sarvâstivâda. Désireux de se fixer, il changea de nom et se rendit dans le Kachmire. Pendant quatre ans, il attaqua souvent et violemment les autres sectes par les principes de la sienne. Entre autres il avait attaqué le vénérable Go-nyu[1], et l'avait réduit au silence. Ce vénérable, entrant en méditation, connut que c'était Vasubandhu; et il l'avertit en secret : « Il y a, lui dit-il, dans notre secte, des élèves encore dominés par les passions. S'ils apprennent, ô Chef de la Retraite, que vous nous attaquez, ils pourraient vous faire souffrir. Retournez plutôt dans votre lointain pays. » Vasubandhu revint alors dans son pays, et y expliqua la *Vibhâsâ* d'après ses propres idées. Après en avoir discouru pendant toute la journée, il composait une stance, où il résumait le sens de ses discours; puis il faisait copier ses stances par le graveur sur des feuilles de cuivre. Il y en eut à la fin six cents; elles expliquaient tous les principes du *Mahâvibhâsâ*. Il afficha ces stances sur le corps d'un éléphant parfumé d'huile, et fit publier au son du tambour qu'il était prêt à rendre grâces à celui qui le confondrait. Personne n'en fut capable. Il fit alors porter ces stances au pays de Kachmire. Le roi et tous les prêtres du Kachmire furent ravis; « il travaille à propager notre secte », pensaient-ils. Seul, le vénérable *Go-nyu* comprit qu'ils se trompaient et ne leur cacha point son étonnement; à la fin, il les pria de faire faire un commentaire de cet ouvrage. A la demande du roi, Vasubandhu expliqua donc son çâstra. Ce commentaire comprit 8,000 stances; il prouva la justesse des défiances de l'Arhat Go-nyu. Là-dessus, un élève de cet Arhat, nommé *Syû-gen*

1) « Entré dans l'Éclaircissement ».

(Samantabhadra), composa un çâstra opposé au *Kosa-çâstra*, et, après l'avoir intitulé « le çâstra qui s'abat comme la grêle sur le *Kosa* », le fit tenir à Vasubandhu. Celui-ci le loua et le renomma : « le çâstra qui suit la droite raison » (*Nyâyânusâra-çâstra*). Ce même *Syû-gen* composa le *Gen-syû-ron* (?)[1] et le commenta en quarante livres. La traduction chinoise du *Nyâyânusâra-çâstra* fait quatre-vingts livres.

C'est ainsi que l'on sait que le *Kosa-çâstra* procède du *Mahâ-Vibhâsâ-çâstra*.

D. — Il a donc été composé vers l'an 900 du nirvâṇa ; et quand fut-il porté aux Chinois ?

R. — Il leur fut porté sous deux dynasties. Sous les Tchin, d'abord, le docte *Sin-toren* fit la traduction en vingt livres, et y annexa son propre commentaire en cinquante livres. Cet ouvrage a disparu tout entier. Plus tard, sous les Thang, pendant l'ère Ei-ki, le prêtre *Hiouen-Thsang* fit une nouvelle traduction au monastère *Zeon* ; elle forme trente livres. C'est le texte actuel. Ce çâstra étant l'œuvre du docteur Vasubandhu, c'est lui que la secte regarde comme son ancêtre. Son système fut admirablement répandu en Chine par le docte *Hen-gaku* ; ses disciples, les Maîtres *Fu-kwau* et *Hau-hau*, en écrivirent des commentaires, et aucun des autres maîtres ne négligea de l'étudier. Dans notre patrie, cette œuvre a été transmise des uns aux autres jusqu'à nos jours ; on se l'est passée d'un âge à l'autre et on l'a étudiée à l'envi dans tous les monastères.

D. — La secte *Kusya* représente-t-elle purement les doctrines de l'ancienne école *Sarvâstivâda*, du Bas Véhicule ; ou en embrasse-t-elle encore d'autres ?

R. — Le *Kosa-çâstra* expose avant tout la doctrine *Sarvâstivâda* et se fonde donc sur cette école. Mais il sympathise avec le *Sûtranikâya* ; ce qui donne la raison de certains passages de ce çâstra, tels que celui-ci : « Je me suis généralement fondé, en commentant l'Abhidharma, sur les principes reçus au pays de Kachmire (i. e. le Sarvâstivâda) » ; ou encore : « Les discours des

1) De la manifestation de la secte.

Sûtra-nikaya n'ont rien que de rationnel, aussi... » Ce qui est vrai, c'est qu'il avait pris parti pour le *Sûtra-nikaya* et repoussait le *Sarvâstivâda*. S'il a revêtu les dehors de celui-ci, tout en adoptant dans son for intérieur les opinions du Sûtra-nikaya, c'est qu'il appartenait lui-même à l'école Sarvâstivâda, qui était alors très en faveur. Les passages cités font voir ce qui en est.

D. — Sur quels principes repose ce çâstra?

R. — Il expose le Sarvâstivâda; il est donc censé enseigner en principe la réalité de tous les modes, ou objets quelconques de la pensée. Pour qui considère le sens intime de ce çâstra, il renferme aussi les principes du Sûtra-nikaya; mais, par son sens apparent, il concorde de tous points avec le Sarvâstivâda. Il affirme, par exemple, la réalité des trois temps passé, présent et futur, et la perpétuité des modes (objets de la pensée). Cependant, on varie à propos de la réalité des trois âges : on peut compter quatre opinions différentes. La première a pour auteur le vénérable *Hou-kit*; il pense que les trois temps diffèrent comme espèce. La seconde, celle du vénérable Myô-on, est qu'ils diffèrent comme circonstances ou événements. La troisième, celle du vénérable Syô[1], est qu'ils diffèrent comme situation (haut, milieu et bas). La dernière est celle du vénérable Kaku-ten. Il dit que les trois temps diffèrent comme relation, le passé se comparant au présent, et celui-ci au futur. Vasubandhu a fait la critique de ces quatre savants maîtres et s'est joint à l'opinion du vénérable Syô. Le sens intime de ce passage, selon le Sûtra-nikâya, est que le passé et le futur n'ont pas de substance (ou essence), et que seul le présent est réel.

Notons encore ceci : Le *Koça-çâstra* (Kusya-ron) est de la métaphysique (abhidharma). C'est pourquoi on l'appelle Recueil de Discussions (çâstra).

D. — Veuillez maintenant me dire les principes expliqués dans ce çâstra.

R. — La matière des trente livres de ce çâstra est divisée en

[1] Par quelque anomalie, on écrit en deux caractères Se-u; mais on prononce Syô (Shô).

9 séries : 1° les limites, i. e., les corps ou les objets (deux livres), 2° les organes (cinq livres), 3° le monde (cinq livres), 4° le Karma (six livres), 5° l'illusion (trois livres), 6° les sages (quatre livres), 7° la sagesse (deux livres), 8° la méditation (deux livres), 9° la destruction du moi (un livre). Celle-ci n'est pas faite de stances originales, mais de gâthâs recueillies dans les sûtras. De ces neuf séries, les deux premières expliquent en général le Périssable et l'Impérissable (ce qui s'écoule et ce qui ne s'écoule pas); les six autres les expliquent en particulier. Voici le contenu sommaire de ces séries.

1° On explique tous les modes ou corps (toutes choses); 2° on explique les actions ou fonctions de tous les modes; 3°, 4° et 5° explication spéciale du Périssable; la troisième série explique les Fruits; la quatrième, les Causes; la cinquième, la Combinaison des effets et des causes[1]. Les séries 6, 7 et 8 expliquent spécialement l'Impérissable, en reprenant 6° la doctrine des Fruits, 7° la doctrine des Causes, 8° la doctrine de la Combinaison des effets et des causes. En dernier lieu, 9° la série du *Moi détruit* explique le sens rationnel de l'irréalité du moi.

D. — Comment tous les modes sont-ils classifiés?

R. — Ils sont répartis en 75 groupes, que nous allons énumérer.

1. Les *formes*, dont il y a onze : cinq sens; cinq « places » ou espèces d'objets des sens; et la forme invisible (*avijñaptirûpa*), qui n'est connue que par le cœur (*manas*) ou esprit.

2. Le cœur (esprit); unique, parce que les six connaissances (dérivées des cinq sens et de la faculté maîtresse) ne font qu'une faculté raisonnante ou esprit.

3. Les modes ou qualités mentales, dont il y a quarante-six, divisées en six classes :

I. Le grand terrain de toute pensée : dix qualités.
II. Le grand terrain des bonnes pensées : dix qualités.
III. Le grand terrain des passions : six qualités.
IV. Le grand terrain des mauvaises pensées : deux qualités.

1) Ce serait, pour ainsi dire, la destinée ; et c'est dans ce sens que le terme bouddhique en ou in-en est fréquent dans le langage courant, au théâtre, etc.

V. Le terrain des passions secondaires : dix qualités.

VI. Le terrain indéterminé : huit qualités.

Reprenons-les maintenant en détail, d'après les stances du *Kosya*.

I. — Les dix qualités qui prévalent dans toute pensée sont : la perception, l'imagination, l'intention, le toucher, le désir, l'intelligence, la mémoire, l'attention, la détermination, la concentration (*samâdhi*) ;

II. — Dans toute bonne pensée, sont incluses également dix qualités : la confiance, la précaution, l'égalité d'âme, la générosité, la pudeur, la timidité, l'absence de colère, de tort fait au prochain, et enfin l'effort ou la diligence.

III. — Six qualités se trouvent toujours dans l'esprit troublé ou souillé : l'ignorance, l'insouciance, l'indolence, l'incrédulité, la paresse, l'arrogance.

VI. — Deux qualités qui se trouvent dans toute mauvaise pensée : l'absence de honte et l'absence de timidité.

V. — Il y a dix qualités de passions secondaires ; la colère, la dissimulation, l'égoïsme, l'envie, la souffrance, l'action nuisible, l'inimitié, la flatterie, la tromperie, l'orgueil.

VI. — Enfin, huit qualités du terrain indéterminé : la réflexion, l'investigation, le repentir, la somnolence, l'avidité, le courroux, la fierté, le doute.

4. Les modes indépendants de l'esprit, qui sont au nombre de quatorze :

L'obtention, la non-obtention, la similitude, la dissimilitude, l'absence de pensée (nom d'une certaine méditation des hérétiques)[1], les deux méditations (des hérétiques), la vie, l'aspect ou apparence ; le nom ; le corps, etc.

5. Trois modes immatériels : la destruction consciente (du mal) ; la destruction inconsciente (non préméditée), l'espace indéterminable.

Voilà les 75 qualités ou modes, dont les 72 premiers sont dits

[1] Sans doute les Brahmanes.

matériels, et les trois derniers, immatériels. Hors ces deux grandes classes, il n'existe aucune qualité.

Des qualités matérielles, les unes sont accompagnées de passions, d'autres pas; les immatérielles sont sans passion.

D. — Comment cette secte établit-elle pour chaque Véhicule ou classe d'êtres, sa doctrine des causes et des fruits, c'est-à-dire sa voie à parcourir?

R. — Les Çrâvakas doivent, suivant le degré de leur intelligence, passer par trois vies ou par soixante kalpas, pendant lesquels ils ne cessent de pratiquer les bonnes œuvres et d'en obtenir les fruits. Ils traversent ainsi successivement sept degrés ou stages transitoires, et quatre autres rangs où ils jouissent des fruits de leurs œuvres.

Les Pratyekabouddhas, également selon leurs aptitudes, doivent parcourir quatre vies ou cent kalpas, pendant lesquels ils s'appliquent à connaître les causes, pour en percevoir les fruits. Les causes et les bonnes pratiques s'accumulant, ils arrivent à l'état d'Arhat parfait (qui n'a plus rien à apprendre), sans passer par de nombreux degrés; ils obtiennent d'un coup le fruit suprême.

Enfin les Bodhisattvas passent par trois kalpas infiniment longs, pendant lesquels ils pratiquent les Pâramitâs ou perfections morales; et pendant cent kalpas, ils jettent les semences du karma qui leur fera obtenir les marques distinctives du corps d'un Bouddha. Dans leur corps ultime, assis sur un siège d'or, ils tranchent les derniers liens des passions, et deviennent des Bouddhas. Les actes nécessaires à leur délivrance étant accomplis, ils entrent dans le *nirvâna* indéfectif, parfait.

Ainsi les Çrâvakas méditent les quatre vérités réelles; les Pratyekabouddhas méditent les douze causes et leurs combinaisons; les Bodhisattvas pratiquent les six Pâramitâs.

D. — Quelles « Irréalités » cette secte prêche-t-elle?

R. — Elle n'admet que l'Irréalité de l'être vivant; elle ne discute pas sur l'Irréalité des modes. C'est-à-dire qu'elle rejette la notion préconçue du « moi »; il n'y a pour elle aucun « moi » à l'intérieur des cinq agrégats (skandhas). Le moi ou la personnalité n'est, selon elle, qu'un nom provisoire donné à ce qui est

formé par la réunion et la combinaison des cinq agrégats; mais il n'y a, en réalité, pas de personnalité.

Mais les corps ou matières des modes, et les trois temps, ont une existence réelle. D'où vient que les autres sectes ont surnommé celle-ci : « la secte du moi irréel et des modes réels ».

(*A suivre.*)

REVUE DES LIVRES

C. P. Tiele. **Geschiedenis van den Godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Groote** (Histoire de la Religion dans l'antiquité jusqu'à l'époque d'Alexandre le Grand). — 1re Partie, 1re livraison. — Amsterdam, van Kampen et fils, 1893. — In-8° de xx-204 p.

Beaucoup de nos lecteurs connaissent certainement le Manuel d'histoire religieuse de M. Tiele, le savant professeur de Leide. Il a été traduit en cinq ou six langues, notamment en français par les soins de M. Maurice Vernes, et il a été pour tous ceux qui s'adonnent aux recherches historiques de ce genre d'une grande utilité comme initiateur aide-mémoire et instrument de travail. Il ne menait, il est vrai, que jusqu'aux moments où paraissent les grandes religions universalistes (bouddhisme, christianisme, islamisme). Mais c'est précisément les religions nationales ou régionales qu'il importait le plus de voir résumées historiquement dans des tableaux d'ensemble, définissant leurs principes, leur esprit, leurs tendances fondamentales, marquant en quelques grandes lignes leurs évolutions principales et permettant à ceux qui faisaient une étude spéciale sur ce vaste domaine d'avoir au moins des clartés sur les champs voisins de celui qu'ils cultivaient de préférence. Car en ce genre d'études la spécialisation est aussi dangereuse qu'elle est nécessaire. La théorie générale, la philosophie de cette histoire n'avance que par le consciencieux labeur des parties, et pourtant celui qui s'emprisonne dans la mine qu'il creuse sans jeter un seul coup d'œil sur les percements parallèles au sien risque fort de se tromper dans ses appréciations et de faire fausse route.

Il va de soi qu'un Manuel comme celui que nous devions à M. Tiele ne peut jamais être autre chose qu'une sorte de procès-verbal constatant le point d'arrivée de la science historique sur chacun des chapitres étudiés au moment où l'auteur le rédige. Par nature et par définition, il est toujours sujet à révision et correction. Les travaux des spécialistes continuent, s'accumulent. De nouvelles sources d'information sont découvertes. Des chronologies confuses sont précisées ou rectifiées. C'est un travail à refaire en partie tous les dix ans, et tous ceux qui connaissent l'honorable professeur hollandais, par conséquent

l'esprit d'érudition consciencieuse et de probité scientifique dont il est animé, ne mettaient pas en doute qu'il nous donnerait un de ces beaux jours d'une nouvelle édition de son Manuel revu, remis au courant et considérablement augmenté.

Lui-même nous apprend que depuis plusieurs années déjà l'édition dernière de ce Manuel est complètement épuisée, ce qui prouve que, malgré certaines critiques, il a rendu de nombreux et éminents services. Mais son auteur ne s'est pas senti l'envie de le rééditer tout en l'améliorant. Il lui reproche de n'être ni un exposé suffisant des religions antiques, ni une histoire de la religion dans l'antiquité, de tenir seulement de l'un et de l'autre, et il lui semble qu'il faut choisir. Il a préféré s'appliquer à transformer son Manuel en une « Histoire de la religion dans l'antiquité ». C'était son droit, comme c'est le nôtre de regretter jusqu'à un certain point la résolution qu'il a prise. Non pas que nous ne lui devions, à en juger par cette première partie de l'ouvrage entrepris, un beau et bon livre de plus, mais il ne remplacera pas tout à fait l'autre. C'était bien agréable d'avoir sous la main cette vue d'ensemble, pour ainsi dire synoptique, de toutes les religions de l'antiquité et de sentir sous l'esquisse forcément sommaire, mais substantielle, la main du maître et son talent de généralisateur. Mais nos regrets sont superflus. M. Tiele paraît redouter le travail de seconde main auquel doit se résigner pour une grande part de son travail celui qui entreprend un exposé aussi vaste. C'est ainsi qu'il renonce, pour le moment du moins, à consacrer un premier chapitre à l'étude systématique des religions non civilisées, bien qu'il fasse constater les survivances animistes qui se prolongent tout le long de l'histoire des religions plus développées. Son histoire religieuse commence avec l'histoire positive, c'est-à-dire à partir du moment où des documents quelconques, empreints, gravés ou écrits, fournissent à l'historien une base matérielle d'investigation.

Cette méthode une fois admise, il devait commencer par l'étude de la religion égyptienne et de la religion de la Babylonie. La question est de savoir laquelle est en réalité la plus ancienne, et cette question est très discutée. Mais en tout cas la religion égyptienne est plus antique et elle a atteint son point culminant plus tôt que la babylonienne. Babylonie viendra donc après l'Égypte. Après les religions sémitiques de l'Asie occidentale devrait venir le groupe des religions iraniennes, dont le mazdéisme tient la tête. Mais on ne saurait s'en faire une idée nette sans avoir étudié celles de l'Inde. Ces dernières précéderont par conséquent le groupe iranien. De celui-ci on passera aux religions de l'Asie Mineure pour arriver enfin à celles de la Grèce et de l'Italie.

Tel est le plan que M. Tiele se propose de suivre pour retracer, non plus une histoire des religions antiques, mais une histoire de la religion dans l'antiquité. Celle des religions mongoliques, comme la chinoise ou la japonaise, qui en raison de leur éloignement n'ont pu exercer d'action sur l'évolution religieuse antérieure au christianisme, ou celles qui n'ont pas dépassé le niveau d'une barbarie inférieure, comme les religions celtiques, germaniques ou scandinaves,

sont reléguées en dehors du programme. Il en est de même des religions polynésiennes, africaines, américaines, etc. L'antiquité historique, au vrai sens du mot, a pour théâtre l'Asie méridionale et occidentale, le nord de l'Afrique (surtout le nord-est) et le sud de l'Europe. C'est là seulement qu'il peut être sérieusement question d'un développement religieux.

Le demi-volume que nous avons sous les yeux contient l'histoire résumée de la religion de l'ancienne Égypte et de la religion de l'Assyro-Chaldée. Il ne saurait entrer dans le cadre de ce court article d'ajouter à l'introduction qui précède une appréciation critique de ces deux importantes divisions. M. Tiele avait déjà traité ce double sujet en 1869-1872 dans son *Histoire comparée des religions de l'Égypte et de la Mésopotamie* (holl.), traduite en français avec ses corrections par Mlle G. Collins. Son travail actuel, moins étendu, en est la révision ou plutôt la mise au point des dernières études. Autant qu'en peut juger un non-spécialiste, c'est un travail très bien fait, très clair, très méthodique et très sage. Nous aurions peut-être quelque chicane à faire à notre savant ami (mais à bien d'autres avec lui) au sujet de l'animisme dont il retrouve avec raison tant de restes au sein des religions qui fleurirent aux bords du Nil et de l'Euphrate. Je persiste à regarder l'animisme (culte des esprits) comme un phénomène dérivé du naturisme et non comme un fait religieux primordial. Cela tient peut-être à ce que je me refuse à établir autre chose qu'une différence de degré entre ce qu'on appelle encore souvent le fétichisme, c'est-à-dire le culte de petits objets naturels (arbres, sources, rochers, etc.) et le culte polythéiste des grands phénomènes ou des grandes forces de la nature. J'accorde volontiers, car j'en ai toujours été persuadé, que jamais objet naturel ne fut un objet de religion qu'on ne le crût animé, vivant, et qu'on ne regardât son âme ou son esprit comme capable d'aller vagabonder dans l'espace. C'est l'immense quantité d'esprits errants çà et là comme le Satan du livre de Job, et dont on oublia la première nature, qui donna lieu à l'animisme distinct du naturisme, et dans certaines conditions sociales et intellectuelles, bien que subordonnés théoriquement aux grands dieux, les esprits devinrent les objets préférés, souvent même exclusifs, de la dévotion populaire. C'est ainsi qu'ailleurs le culte des saints fit souvent du tort à celui de la Divinité suprême. Mais en plus d'une région, chez les Esquimaux par exemple et chez les Finnois, les distinctions établies entre les divers genres d'esprits ont très régulièrement une base naturiste. L'angélologie et même la démonologie pourraient être elles-mêmes appelées en preuve de ce que j'avance. Là aussi à chaque instant l'esprit a une affinité toute spéciale avec une catégorie déterminée de phénomènes naturels. Quand on pense qu'un monothéiste juif comme l'auteur du livre d'Hénoch voit encore dans ses visions des étoiles coupables de négligence ou d'insubordination expier leurs fautes dans un lieu de tourments, on doit pourtant bien se rendre à cette évidence que l'antiquité animait avec la plus étonnante facilité une multitude d'objets où nous ne pouvons plus voir que des choses.

Et j'en reviens à mon regret énoncé plus haut. Les religions historiques, pour être bien comprises, supposent qu'on s'est rendu un compte clair de leurs éléments préexistants et survivants. Je suis d'opinion, par exemple, que pour expliquer tout à fait cette prodigieuse religion égyptienne qui tout à la fois s'élève si haut et descend si bas, il faudra la rapprocher de ces religions de la barbarie africaine, encore incomplètement connues, et où se rencontrent tant de superstitions bizarres qui ont leurs pendants ou leurs analogues dans la religion de l'ancienne Égypte.

Ces observations ne sauraient toutefois prévaloir contre le mérite éminent du travail historique, si consciencieux et si complet dans sa brièveté même, dont M. Tiele a enrichi l'histoire religieuse. C'est avec une confiance impatiente que nous attendons la suite qu'il nous a promise.

Albert Réville.

S. Gsell. — **Fouilles dans la nécropole de Vulci**, exécutées et publiées aux frais de S. E. le prince Torlonia. — Un vol. in-4° de 588 pages et 20 planches (tiré à petit nombre). — Paris, Thorin. 1891, 40 francs.

La *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome* vient de s'enrichir d'un nouveau volume. Il est dû à M. Stéphane Gsell, ancien membre de l'École de Rome. Il mérite de figurer parmi les meilleurs ouvrages de cette collection. Du 11 février au 1er juin 1889, aux frais du prince Torlonia, M. Gsell a fouillé une partie de la nécropole étrusque de Vulci, sur le territoire de Musignano. Cent trente-six tombes ont été ouvertes. C'est le résultat de cette exploration, conduite avec science et méthode, que M. Gsell nous donne dans son livre.

La nécropole de Vulci est depuis longtemps célèbre. Tous les savants qui se sont occupés de l'Étrurie en ont parlé à maintes reprises. Mais Gerhard dans son *Rapport sur les découvertes de Vulci*, et M. Helbig dans ses articles des *Annales de l'Institut de correspondance archéologique*, ont surtout contribué à la faire connaître. A partir du moment où Lucien Bonaparte, qui tenait son titre princier de la ville romaine de Canino, eut entrepris, au commencement du siècle, d'enrichir ses collections des dépouilles de Vulci, on peut dire, presque à la lettre, que ces tombes n'ont pas cessé d'être mises à contribution par tout le monde. Au reste, un travail d'un genre dispersé et peu méthodique n'a jamais apporté que des renseignements partiels. A ces entreprises, si nous ajoutons les visites des voleurs anciens et modernes, qui se sont introduits dans les sépultures, afin d'y ravir les bijoux et les vases précieux déposés aux côtés du

enfant, nous comprendrions pourquoi les savants d'aujourd'hui éprouvent souvent des déceptions dans leurs recherches. M. Gsell a eu lui aussi sa part de déconvenues; et plus d'une fois la mention « fouillé par les voleurs » revient sous sa plume. Néanmoins le nombre des objets exhumés par lui est encore très considérable; et l'étude minutieuse qu'il en fait, ainsi que du terrain et des tombes elles-mêmes, nous donne un ensemble d'informations tel qu'aucun de ses prédécesseurs n'en a, je pense, fourni de semblable. Les résultats de cette campagne sont donc des plus importants pour la science et des plus honorables pour M. Gsell.

Son livre comprend deux parties. La première (p. 1-280) est consacrée à la *Description des tombes*. « Les fouilles ont été faites en trois endroits : 1° sur la rive droite de la Fiora, près du pont antique qu'on nomme le *ponte della Badia*, 2° dans la région de la *Polledrara*, au nord du confluent de la Fiora et du Timone; 3° au nord du célèbre tumulus appelé Cuccumella. » Une carte très nette placée en tête du volume indique la configuration du terrain et la situation exacte des endroits qui viennent d'être nommés. En trois chapitres correspondant à ces trois mêmes emplacements, l'auteur passe en revue toutes les tombes rangées chacune sous un numéro d'ordre. De cet exposé, nous ne dirons rien, sinon qu'il est fait avec une scrupuleuse fidélité. La position respective des sépultures, l'orientation, les dimensions, l'aménagement intérieur, la place des vases, ornements, armes, ustensiles, etc., tout est relevé, consigné, catalogué. Un plan particulier de chaque tombe, un plan général de chaque groupe de tombes, complètent la description, et empêchent qu'il subsiste la moindre incertitude dans l'esprit du lecteur. M. Gsell a eu la préoccupation de mettre sous nos yeux les choses telles qu'il les a vues, et c'est là un point vraiment essentiel.

Les mêmes qualités se retrouvent dans la seconde partie de l'ouvrage (p. 281-fin) consacrée à l'*Étude des fouilles*; l'ordre des matières seul est modifié. A la description topographique succède l'étude historique.

D'après leur forme les tombeaux étrusques ont été divisés en trois catégories qui portent les noms de tombes à *puits*, à *fosse*, et à *chambre*. Chaque forme correspond à une époque et à une civilisation différentes; il est aisé de s'en convaincre par l'examen des objets qu'on y rencontre. Mais un même type offre des variétés qui permettent d'introduire plus de détail dans la classification. Cela est vrai surtout des tombes à fosse et à chambre dont l'usage subsista pendant plusieurs siècles. Aussi, M. Gsell ayant à décrire des spécimens de ces trois genres, a-t-il néanmoins, et à juste titre, partagé son étude en cinq chapitres, pour traiter tour à tour des *tombes à puits*, des *tombes à fosse primitives*, des *tombes à fosse récentes*, des *tombes à chambre de la fin du* VIIe *siècle au commencement du* VIe, et des *tombes à chambre récentes*. Il nous avertit à plusieurs reprises que ces divisions n'ont pas une valeur absolue. On comprend sans peine que « l'introduction d'un nouveau type n'a pas eu pour conséquence

la disparition immédiate de celui qui l'a précédé » (p. 315). Des idées, des habitudes nouvelles s'introduisant peu à peu ont fait substituer la fosse au puits et la chambre à la fosse. Mais les idées et les habitudes antérieures ne se sont de même modifiées que peu à peu; et, par conséquent, on doit admettre la coexistence momentanée de deux de ces types, peut-être des trois à la fois.

Sous cette réserve, il est possible cependant de rechercher de quelle période spéciale chacune des formes est caractéristique. La question est délicate, et on risque fort de se tromper en voulant y répondre d'une façon trop catégorique. Toutefois, par comparaison avec les autres nécropoles étrusques, on peut arriver à des conclusions probables, sinon très certaines. Voici celles que propose M. Gsell et qu'il appuie de bonnes raisons. « Nous pouvons dire que vers la fin du VIII[e] siècle on a encore creusé des puits dans l'Étrurie méridionale, et qu'auparavant ce type de tombe y était seul usité » (p. 319). — « A Vulci... les fosses les plus anciennes pourraient être datées du commencement du VII[e] siècle » (p. 426); mais un grand nombre d'entre elles remontent au « second tiers du VII[e] siècle environ » (p. 426). Enfin, on creusa des chambres à Vulci à peu près depuis la fin du VII[e] siècle jusqu'au III[e] siècle (p. 520-532). Ces dates, M. Gsell ne les propose pas à la légère; elles arrivent en conclusion d'une étude approfondie des objets extraits au cours des fouilles.

C'est encore sur l'examen de ces mêmes objets que l'auteur appuie ses recherches touchant l'origine des Étrusques. A vrai dire, la conclusion en paraît quelque peu décevante. « On voit que la question de l'origine des Étrusques et de l'époque de leur venue parmi les Italiotes me paraît loin d'être résolue » (p. 341). Mais si nous regrettons que M. Gsell n'ait pas eu les moyens d'éclaircir ces ténèbres, ne nous plaignons pas du moins des efforts qu'il a faits pour y arriver. Le lecteur trouvera, dans les pages qui précèdent cet aveu d'impuissance, un résumé complet des systèmes qui ont été tour à tour mis en avant : arrivée des Étrusques par les Alpes et le nord de l'Italie, migration par la voie de la mer Adriatique, séjour plus ou moins long parmi les Italiotes et progrès lent vers le centre du pays, ou au contraire séparation très nette des deux civilisations dès l'origine. Tout est examiné, discuté. Et si M. Gsell ne s'arrête en définitive à aucune des hypothèses de ses prédécesseurs, il nous fait voir sans doute que ces hypothèses sont erronées ou insuffisamment établies par quelque endroit.

La solution de ce problème intéresse tous les hommes de science, historiens, archéologues, savants adonnés à l'étude de l'histoire des religions. Tous verraient avec grande joie lever le voile qui nous cache les premiers âges du peuple étrusque. C'est par l'examen de ces questions générales que le volume de M. Gsell est précieux pour tout le monde. Mais les spécialistes y trouveront maint chapitre à eux plus destiné ou du moins dont ils pourront tirer un profit tout particulier.

Aux archéologues, il offre des renseignements multiples sur l'art étrusque et

ou italiques : la céramique, comme il convient, occupe la première place. Cent quatre-vingt-onze formes de vases, importés ou dus à la fabrication locale, sont décrites et représentées par vingt magnifiques planches : ossuaires d'argile primitifs, poteries grecques à dessins géométriques et imitations locales, vases du type corinthien, vases peints attiques, sont classés en un vaste répertoire, auquel nous serions bien surpris si les savants ne faisaient désormais de fréquents emprunts. La céramique étrusque à l'époque des fosses (p. 378 sq.), la fabrication des bucchero (p. 446-449), etc., reçoivent ici de nouveaux éclaircissements. J'en dirai autant pour le bronze et les autres matières, recueillies en quantité beaucoup moindre, mais étudiées avec la même conscience.

Les personnes qui s'occupent de l'histoire des religions extrairont à leur tour de cet ouvrage des informations précises sur les rites et coutumes funéraires. Les plus importantes concernent le mode de sépulture usité chez les Étrusques aux diverses époques de leur histoire. « Il est certain qu'à dater du VIIe siècle, environ, l'inhumation domine dans l'Étrurie méridionale. Mais l'incinération ne disparaît pas » (p. 321). « Au temps où les Étrusques étaient, de l'aveu de tous, établis en Étrurie et en Émilie, les deux modes de sépulture ont été en usage » (p. 324). L'incinération a été pratiquée seule tout d'abord chez les Étrusques, « soit que ce fût proprement leur rite funéraire, soit qu'ils eussent emprunté ce rite aux Italiotes » (p. 325). Dès le VIIIe siècle, l'inhumation apparaît, importée, suivant les uns par les Phéniciens, suivant M. Gsell par les Grecs. Désormais les deux usages subsistent l'un à côté de l'autre (p. 323-325, cf. p. 148, 229 note 1, 263, 129 et 440 note 1). Outre cette constatation générale, ce livre nous apporte encore bon nombre de renseignements plus particuliers, entre autres sur la coutume de déposer des aliments dans les tombes ([illegible]), très répandue en Étrurie, aussi bien que dans toute l'Italie, en Sicile, en Grèce, en Tauride, en Cyrénaïque (p. 503), et sur l'habitude de briser les vases dans les tombes (à puits). « La cause exacte de ces mutilations est inconnue ; elle doit probablement être cherchée dans des croyances religieuses ; en tout cas, il me semble tout à fait invraisemblable qu'elles aient été faites pour détourner la cupidité des voleurs, car beaucoup d'objets ainsi brisés sont sans valeur » (p. 250).

Qu'il nous suffise d'avoir cité ces quelques exemples pour prouver la variété d'informations et l'intérêt multiple qui sort de cette étude. Les idées générales et les faits précis y sont à la fois, et c'est peut-être même par ce dernier côté qu'elle l'emporte. Des notes abondantes, parfois même avec un peu d'excès, établissent une comparaison continue entre les découvertes de Vulci et celles des autres nécropoles italiotes ou étrusques ; et il n'est pas exagéré de dire que M. Gsell connaît par le menu tout ce qui s'est écrit avant lui sur les diverses questions qu'il aborde.

Et cependant le volume se termine par un aveu plein de modestie, que je demande la permission de transcrire ici. Nos fouilles « présentent de graves lacunes. Pour la période des tombes à puits, il faudrait savoir s'il ne existe de

plus anciennes, et d'assurer s'il y en a de plus récentes que celles que nous avons rencontrées. Nous ne connaissons encore qu'un très petit nombre de fosses primitives. Dans la série des fosses récentes, il nous manque celles qui contiennent des vases corinthiens. On en a signalé quelques-unes dans les fouilles antérieures. A partir du Ve siècle, nos fouilles ne nous donnent plus que des renseignements tout à fait insuffisants. Je ne signale ici que les lacunes les plus importantes; il y en a beaucoup d'autres. Il faut attendre qu'elles aient été comblées pour écrire une histoire de Vulci, de son industrie, de ses relations commerciales, d'après les tombes de sa nécropole. » Il est rare de voir l'auteur d'un ouvrage de cette importance montrer ainsi lui-même ce qui peut manquer à son travail. S'il y a en effet des lacunes dans celui de M. Gsell, elles ne lui sont pas imputables, et il ne sera que juste de dire qu'il a tiré tout le parti possible des ressources mises à sa disposition par la générosité du prince Torlonia. Son livre, qui fournit de grandes lumières sur la nécropole de Vulci et sur les progrès de la civilisation étrusque, est indispensable à quiconque voudra désormais étudier l'Étrurie.

Ajoutons que les fouilles de Vulci offrent des difficultés particulières: c'est à douze kilomètres de tout centre habité, dans une sorte de désert où règne en permanence la malaria, qu'il faut conduire les travaux. On doit donc apporter à une tâche de ce genre une bonne provision de courage et de volonté persévérante. M. Gsell a prouvé qu'il possédait ces deux qualités à un degré peu commun. Elles ne lui font pas moins d'honneur que sa science.

Aug. Audollent.

W. Woodville Rockhill. — **The land of the Lamas.** *Notes of a journey through China, Mongolia and Tibet, with maps and illustrations.* — Londres, Longmans, Green and Cº 1891; viii-399 pages, in-8.

M. Rockhill, parti de Péking le 17 décembre 1888, arriva à Shang-haï, terme de son voyage, le 20 août 1889, après avoir traversé la Chine à deux reprises et le Tibet oriental. Il ne put réaliser son dessein d'aller jusqu'à Lha-sa, faute de ressources suffisantes pour s'assurer l'escorte sans laquelle il était impossible de faire ce trajet. Dans sa relation, le voyageur note soigneusement tout ce qui peut servir à faire connaître le pays parcouru : climat, altitude, aspect général, faune, flore, commerce, gouvernement, mœurs, costume, nourriture, etc.; rien n'échappe à sa minutieuse attention. La religion, comme bien on pense, n'est pas oubliée; elle est l'objet de nombreuses observations disséminées dans le récit. L'auteur parle, entre autres choses, de l'arbre du monastère de Kumbum,

sur les feuilles duquel Huc a vu distinctement des lettres de l'alphabet tibétain, tandis que maintenant, paraît-il, on y voit les traits de Tsong-kha-pa ou d'un Bouddha. Comme on était en février et que l'arbre n'avait point de feuilles, M. Rockhill n'en peut parler que par ouï-dire. Un des épisodes les plus curieux de son voyage est la visite au monastère de Serkok-Gomba, peu distant de Koumboum, dont l'intendant Bu-Lama était une de ses anciennes connaissances de Pé-king. Bu-Lama présenta le visiteur aux Lamas du monastère et leur montra un exemplaire de la traduction du Pratimoksha publiée par M. Rockhill. Ils prirent le livre, l'élevèrent à la hauteur du front en signe de respect et déclarèrent que M. Rockhill était un grand pandit (savant). On causa. Ils furent très étonnés d'apprendre de la bouche de cet étranger, que le bouddhisme a disparu de l'Inde, mais qu'il subsiste sous sa forme la plus ancienne dans l'île de Ceylan. M. R. ajoute un curieux détail : « Quand on parla de nos bouddhistes ésotériques, les Mahatmas, et des doctrines étonnantes qu'ils prêchaient sur le compte du Tibet, ils s'en amusèrent extrêmement. Ils déclarèrent que, bien qu'il y ait eu, sans aucun doute, dans les temps anciens, des saints et des sages qui pouvaient accomplir quelques-uns des miracles dont se vantent nos ésotériques, on n'en voyait plus maintenant de tels, et ils considéraient cette école comme grandement hérétique et faussement suspecte de chercher à en imposer à notre crédulité ». Ces quelques lignes auraient besoin d'éclaircissements : il est clair toutefois que l'ésotérisme exposé ici, en peu de mots, diffère notablement de celui qui est prêché par nos bouddhistes d'Europe. Ceux-ci nient le miracle, ceux-là ont la prétention de le pratiquer.

M. Rockhill parle aussi de la divination par l'omoplate du mouton (omoplatoscopie, omoplatomancie) ou au moyen de livres. En un mot, on trouve, dans ce récit, une foule de détails qui ne sont pas tous inédits, mais qui, s'écartant plus ou moins, ou même ne s'écartant pas des livres de ses devanciers, empruntent à la compétence exceptionnelle du narrateur, un caractère nouveau d'authenticité. En effet, M. Rockhill, qui s'est depuis longtemps livré à l'étude du tibétain, comme philologue, a, de plus, appris la langue parlée, à Pé-king, avec des maîtres tibétains, dans les quatre années qui ont précédé son voyage ; nul voyageur européen au Tibet n'a jamais été, comme lui, en état de prendre des informations, de se rendre compte de ce qu'il entendait, de poser des questions et de comprendre les réponses. Quel dommage qu'un explorateur si complètement préparé n'ait pas pu arriver à la capitale du Lamaïsme !

L. Feer.

James Darmesteter. — **Les prophètes d'Israël.** — Paris, Calmann Lévy ; 1 vol. in-8 de xx et 388 p. ; 7 fr. 50.

« La philosophie de l'histoire est une œuvre juive et, en un sens, la dernière transformation de l'esprit prophétique. » Ces paroles de M. Renan, inspirées par la lecture des œuvres de Joseph Salvador, s'appliquent à M. James Darmesteter non moins qu'à son célèbre coreligionnaire. Élevé à une école scientifique plus exigeante que celle de Salvador, formé par une méthode plus rigoureuse, disposant d'un ensemble de connaissances beaucoup plus étendues et plus précises, M. James Darmesteter, comme Salvador, aime à dégager du vaste passé qu'il a exploré les lignes générales de l'histoire, les courants profonds qui, au-dessous des agitations éphémères et des remous superficiels, entraînent l'humanité vers ses prochaines destinées. Et comme Salvador il apporte à ses études, avec une grande indépendance philosophique et une ouverture d'esprit singulièrement large, une foi ardente en la souveraine beauté des principes religieux et moraux proclamés par les prophètes d'Israël, la conviction héréditaire, spiritualisée et modernisée, de la mission historique du peuple élu.

Nous nous garderons bien de lui en faire un reproche, car cette foi est belle et cette expérience de la pensée religieuse du passé est indispensable à qui prétend étudier l'histoire de la religion. M. Darmesteter l'a dit lui-même en fort bons termes : « Malheur au savant qui aborde les choses de Dieu sans avoir au fond de sa conscience, dans l'arrière-couche indestructible de son être, là où dort l'âme des ancêtres, un sanctuaire inconnu, d'où s'élève par instants un parfum d'encens, une ligne de psaume, un cri douloureux ou triomphal qu'enfant il a jeté vers le ciel, à la suite de ses pères, et qui le remet en communion soudaine avec les prophètes d'autrefois » (p. 9). Mais il importe de noter ces caractères psychologiques de l'auteur pour bien comprendre ce qui fait la force et l'unité comme aussi ce qui fait la faiblesse de son livre.

La force de ce livre, c'est non seulement la vaste érudition de l'auteur familiarisé avec toute l'histoire sémitique et dominant de haut ses connaissances, c'est encore la puissante inspiration morale, l'affirmation d'une âme généreuse et hardie, tendre et fière, qui ressent vivement la crise religieuse et morale de la société moderne et qui a le courage de dire franchement ce que l'histoire scientifique du passé lui apprend sur les devoirs de l'avenir. *Les Prophètes d'Israël* renferment bien une magistrale exposition du prophétisme, mais ce n'est pas à proprement parler une histoire du prophétisme. On n'y trouve pas sa genèse ni sa transformation suprême ; on y voit son évolution à peine indiquée. Dès le début, le prophétisme nous y est présenté avec tous les caractères de son complet épanouissement. Aussi bien le but de l'auteur n'est-il pas de nous montrer comment le prophétisme s'est formé, mais de nous faire sentir sa haute valeur religieuse et morale.

N'y cherchez donc pas une histoire suivie. Le caractère même du livre ne s'y prête pas. C'est un recueil d'articles publiés déjà séparément et sans qu'ils fussent destinés à être réunis en volume. Néanmoins l'unité de l'ouvrage n'est pas factice. Toutes les études qui le composent répondent à une même préoccupation : il s'agit partout de faire ressortir la valeur durable de ce que j'appellerai le judaïsme libéral, le judaïsme dégagé de la scolastique et du rituel, dont la plus haute expression se trouve dans l'enseignement des prophètes. La première étude qui a donné son titre au livre entier, a pour but de nous faire connaître les principes du prophétisme. La seconde, *De l'authenticité des prophètes*, est destinée à montrer que ces principes si remarquables sont bien l'œuvre des prophètes d'Israël, et que M. Havet s'est entièrement trompé en les ramenant à une basse époque où l'influence grecque aurait fécondé le génie hébreu. Cette critique de M. Darmesteter nous paraît d'ailleurs en tous points excellente. *L'Histoire du peuple juif* fait ressortir l'action civilisatrice du judaïsme à travers l'histoire et le phénomène unique « d'un peuple ayant « assisté à la destinée de toutes les grandes choses qui ont eu leur heure..., témoin perpétuel et universel, et non pas un témoin inutile et muet, mais mêlé comme acteur à presque tous ces drames par l'action ou par la souffrance. » Les deux articles sur les *Histoires d'Israël* de M. Renan et de M. Graetz aboutissent à une conclusion analogue. Dans *Race et tradition*, M. Darmesteter combat l'idée que la grande œuvre d'Israël, le prophétisme, la Bible, puisse être expliquée par les qualités propres à la race sémitique ; c'est la Bible qui a fait Israël, et la Bible est sortie de quelques grandes consciences, mais non des instincts d'une race. Le beau mémoire sur *Joseph Salvador* nous montre une des plus nobles personnifications du judaïsme libéral dans le monde moderne, et la dernière partie du livre fait écho à la préface pour montrer dans le prophétisme, mais dans un prophétisme où Jéhovah n'est plus que la projection de la conscience humaine au ciel, la seule religion qui puisse survivre au naufrage des croyances mythiques et métaphysiques du passé, la seule qui puisse s'accorder avec la science et répondre aux meilleures aspirations de l'esprit moderne.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter cette thèse[1]. Ce qui seul doit nous occuper dans cette *Revue*, c'est la conception historique de l'auteur sur le rôle du Judaïsme dans les destinées du monde. Il ne nous déplaît pas de lire cette solide et brillante revendication des services rendus par le Judaïsme à l'humanité, alors qu'un si grand nombre de fanatiques, dépourvus de toute culture historique et de tout esprit philosophique et prenant le titre de chrétiens dont ils se parent souvent, s'efforcent de rallumer parmi nous les haines mal éteintes de la persécution religieuse ou sociale contre les Juifs. Mais nous craignons que M. Darmesteter ne se soit laissé entraîner dans sa plaidoirie en faveur du Judaïsme, plus loin que ne le permet la vérité historique. Nul plus que nous n'admire le

(1) Je l'ai fait ailleurs dans le journal *Le Protestant*, nos du 19 et du 26 mars 1892.

grand enseignement des prophètes. Ils sont les initiateurs auxquels nous devons ce qu'il y a de meilleur dans la conscience moderne. Mais pourquoi dissimuler que leur œuvre, abandonnée à elle-même, a échoué parce que sous sa forme première elle était imparfaite et que les éléments de leur trésor étaient encore mêlés de scories?

Nous avons déjà vu que, dans le tableau du prophétisme tracé par M. Darmesteter, les humbles et grossières origines du prophétisme sont à peine indiquées en passant. On ne se douterait pas en le lisant qu'il y avait en Israël, même au temps de la grande efflorescence du prophétisme, à côté des héros spirituels dont la Bible nous a conservé l'écho, une abondance de « faux prophètes », c'est-à-dire de prophètes d'une inspiration différente qui étaient au service de la superstition populaire ou des intérêts des contemporains assez puissants pour se les attacher. Enfin, pourquoi la dernière, la plus haute et la plus belle efflorescence du prophétisme est-elle passée sous silence? Au point de vue historique il est incontestable que Jésus a été considéré par ses contemporains comme un prophète, que lui-même se considérait comme envoyé de Dieu pour accomplir les prophéties et qu'en fait, de l'aveu de tous les juges indépendants, l'enseignement de l'Évangile se rattache directement à celui des premiers et des plus remarquables des prophètes antérieurs, les divers Isaïe. En excluant l'Évangile de son tableau du prophétisme, M. Darmesteter a mutilé ce tableau. Il a gardé le prophétisme encore attaché à l'idée d'un Dieu national et au particularisme qui ne sépare pas le triomphe de la justice du triomphe temporel du peuple élu. Il a gardé le prophétisme qui n'a pas encore joint à la proclamation de la justice souveraine la proclamation de la souveraineté de l'amour comme mobile universel d'action, aussi bien de Dieu à l'égard de ses créatures que des hommes entre eux; car la miséricorde divine prêchée par les prophètes ne s'exerce que dans l'avenir. L'Évangile la rend sensible dès maintenant au cœur de l'homme religieux. Qu'un esprit dominé par la tradition dogmatique de l'Église et confondant le Christ des synoptiques avec celui de Nicée ou même du quatrième évangile ou de Paul, eût éliminé ainsi Jésus de Nazareth du prophétisme juif, nous l'aurions compris. De la part d'une intelligence aussi libre que M. Darmesteter, cela nous étonne.

En restreignant ainsi le prophétisme au seul enseignement des grandes consciences juives du IXe au VIe siècle, M. Darmesteter non seulement l'a privé de son expression la plus accomplie, mais encore il a méconnu les véritables conditions historiques de son action au sein de l'humanité. Le prophétisme avant et pendant l'exil a trempé l'âme juive et l'a sauvée de la destruction; il a fondé la religion spirituelle; nous sommes d'accord sur ce point. Mais il ne faut pas méconnaître qu'avec Jérémie et surtout avec Ézéchiel il penche déjà vers le sacerdotalisme et que la nation qui est sortie de la prédication prophétique et de la dure expérience de l'exil est une nation où le légalisme religieux et la scolastique rabbinique ont bientôt étouffé le souffle généreux du prophétisme des temps héroïques.

C'est justement la gloire du dernier des prophètes, de celui que M. Darmesteter laisse de côté, d'avoir réagi contre cette dégénérescence et d'avoir ramené l'inspiration religieuse aux sources vives de la conscience. Il a ouvert ainsi au prophétisme les portes du monde, dont le Judaïsme, avec des prophètes mais enfermé dans la barrière de sa Thorah, demeurait séparé. Que cette loi ait été la protection du peuple juif ; qu'elle ait fait des Juifs le peuple unique dans l'histoire qui a survécu à toutes les persécutions et à toutes les transformations des hommes et des choses ; nous ne le méconnaissons pas. Mais n'est-elle aussi qui a empêché le Judaïsme de féconder le monde en lui communiquant le levain de la religion prophétique capable de le régénérer.

Il est un phénomène général de l'histoire du Judaïsme que M. Darmesteter méconnaît ou, du moins, dont il ne tient aucun compte. Le Judaïsme — et avec lui le prophétisme de l'Ancien Testament dont il était le dépositaire — n'a exercé une action féconde et bienfaisante sur l'humanité, qu'à la condition de se mêler avec d'autres idées et d'autres principes qui l'ont fait sortir de la sphère trop étroite et trop exclusive dans laquelle il se meut, lorsqu'il est livré à lui-même. C'est par le croisement avec d'autres filons de l'intelligence humaine qu'il a été vraiment fécond. Dans la société antique, il a agi par le croisement avec la philosophie grecque, par le judaïsme alexandrin tout autour du bassin méditerranéen. Dans le christianisme il a agi en s'associant au spiritualisme religieux et philosophique du monde antique. Au moyen âge, c'est encore par son association avec la sagesse grecque et arabe que le Judaïsme contribue noblement à la première renaissance. Enfin, de nos jours, n'est-ce pas grâce à ceux de ses enfants qui ont embrassé l'esprit scientifique et les principes de la Révolution que le Judaïsme peut vraiment réclamer sa part dans l'œuvre de la civilisation moderne ?

Partout où le Judaïsme s'est replié sur lui-même, l'esprit prophétique n'a pas tardé à s'y dessécher et son influence sur l'humanité a été singulièrement restreinte, pour ne pas dire nulle. Partout où il est sorti de lui-même, il a exercé une action féconde, quitte à perdre son caractère national et particulariste. C'est ici que se vérifie la profonde parole de l'Évangile : « Il faut que le grain de blé meure pour porter du fruit. » Voilà ce que je ne trouve pas dans le beau livre de M. Darmesteter et ce que je réclame, non pas au nom d'une foi confessionnelle quelconque, mais au nom de la vérité historique.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

Les premières semaines de l'année 1892 n'ont pas offert un grand nombre de publications sur l'histoire religieuse. Le travail le plus important dont nous ayons eu connaissance est relatif à l'histoire du protestantisme français. M. le baron *F. de Schickler*, président de la Société de l'Histoire du protestantisme français, a fait paraître chez Fischbacher *Les Églises du refuge en Angleterre* (3 vol. gr. in-8° de xxx-331 ; 530 et xxii-472 p.), fruit des longues et laborieuses recherches qu'il poursuit depuis plusieurs années. Cet ouvrage, animé d'une vive sympathie pour les victimes de l'intolérance, est un modèle d'érudition patiente, où l'auteur sans cacher en aucune façon ses opinions et ses préférences, sait néanmoins exercer une juste critique sur les fautes et les erreurs des réfugiés dont il retrace l'histoire.

Le plan de M. de Schickler est conçu sur une grande échelle. Les trois gros volumes que nous annonçons ne mènent l'histoire des réfugiés protestants français en Angleterre que jusqu'au lendemain de la révocation de l'Édit de Nantes. Les deux premiers renferment l'exposé historique, le troisième contient les pièces justificatives et complémentaires, avec un excellent index qui donne à tout l'ouvrage une valeur pratique considérable. C'est assez dire à quel point l'auteur n'a négligé aucun détail, même des plus minutieux.

L'histoire des Églises du refuge de langue française en Angleterre, dit-il, peut se diviser en deux périodes, séparées par l'acte inique de la révocation de l'Édit de Nantes. De 1550 à 1685, il s'agit de l'existence intérieure, progrès, luttes, ou même extinction de communautés nées à l'âge héroïque de la Réforme. Établies par Édouard VI, dispersées par Marie, elles se reconstituent définitivement sous Élisabeth, mais sans avoir gardé toute leur liberté première. Le gouvernement anglais ne veut pas éloigner les réfugiés, parce qu'ils apportent les industries que l'Angleterre, plus agricole que manufacturière, ne possède pas encore, mais l'existence de ces églises autonomes à côté de l'Église officielle déplait vivement aux autorités ecclésiastiques. A mesure que l'on peut mieux se passer de leur concours, on se refroidit à leur égard. Sous Jacques Ier, les églises languissent. Les protestants de langue française émigrent plus volon-

tions vers les Pays-Bas, où ils trouvent un meilleur accueil dans les Églises wallonnes.

Abandonnées par Jacques Ier, les *Églises de refuge* sont considérées comme un danger sous Charles Ier. Le contre-coup de ces dispositions se fait sentir dans leur organisation intérieure. Il y a des tiraillements, des luttes, et finalement, sous Charles II, un schisme causé par la constitution d'une seconde congrégation réformée qui se rallie à l'Église anglicane et qui est dite « conformiste ».

M. de Schickler se propose de continuer cette histoire, que l'on peut sans exagération considérer comme définitive. Dès maintenant, on trouve le résumé de ses recherches sur la période suivante dans la *Notice sur les Églises françaises de Londres après la Révocation*, publiée par la « Huguenot Society », (*Proceedings*, t. II). Il faut mentionner enfin une étude spéciale sur les Églises presbytériennes des Îles de la Manche, qui a été ajoutée par l'auteur comme appendice au corps principal de son œuvre.

Peu de temps après la publication des trois volumes de M. de Schickler, l'histoire du protestantisme français perdait un de ses plus actifs représentants, en la personne de M. *Jules Bonnet*, décédé le 23 mars, à l'âge de soixante-onze ans. Ancien élève de l'École normale supérieure, docteur ès-lettres, M. Bonnet abandonna de bonne heure la carrière de l'enseignement pour se consacrer entièrement à ses recherches historiques et à la résurrection de ce protestantisme français du passé, auquel il appartenait par toutes les fibres de son âme et pour lequel il éprouvait une admiration digne du plus grand respect, mais qui n'a pas été sans nuire parfois à l'autorité de ses jugements historiques. Pendant vingt-cinq ans, il a dirigé, en qualité de secrétaire de la Société de l'Histoire du protestantisme français, le bulletin mensuel qu'elle publie et dont ses collaborateurs et lui ont fait l'une des mines les plus riches pour l'histoire du protestantisme de langue française. M. Jules Bonnet a publié une *Vie d'Olympia Morata* (1850), 2 volumes de *Lettres françaises de Calvin*, recueillies par lui au cours d'une mission littéraire, un *Aonio Paleario* et toute une série de volumes intitulés *Récits du seizième siècle*. Il laisse achevé et prêt pour l'impression un grand ouvrage sur *La jeunesse de Renée de France*.

M. *Paul Pascal* a consacré une thèse assez étendue à *Élie Benoist et l'Église réformée d'Alençon* (Paris, Fischbacher). Il a pu compléter, par des documents inédits, la notice publiée au siècle dernier par M. Georges de Chauffepié, sur l'historien bien connu de l'Édit de Nantes, d'après l'Autobiographie de Benoist aujourd'hui perdue. M. Pascal a étudié l'histoire de l'ardent controversiste, mais n'a pas jugé à propos de faire un examen critique de sa valeur comme historien.

Le Journal asiatique, dans la première livraison de l'année 1892, contient la fin du mémoire de M. *Rubens Duval* sur l'histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade, dont nous avons déjà signalé les deux

premières parties. Il y retrace l'histoire d'Édesse, depuis le IIIe siècle jusqu'au XIe, période tourmentée par les luttes des Byzantins contre les Perses, puis contre les Arabes, et à laquelle les controverses religieuses ne manquent pas. Au VIe siècle, la littérature syriaque atteint son apogée. M. R. Duval étudie spécialement la *Chronique d'Édesse* et la *Chronique syriaque* de Josué le Stylite. Il décrit les progrès de l'hérésie monophysite, les persécutions qui furent dirigées contre elle et la victoire finale du parti jacobite, ainsi nommé d'après l'infatigable promoteur des doctrines monophysites, le moine syrien Jacques Baradée.

Cette même livraison du *Journal asiatique* contient le tableau des découvertes et des progrès accomplis pendant le cours de l'année 1891 sur le domaine de *l'Épigraphie et des antiquités sémitiques*, par M. *Clermont-Ganneau*. C'est la leçon inaugurale du cours d'Épigraphie sémitique professé cette année par l'auteur au Collège de France. M. Clermont-Ganneau a l'intention de réserver ainsi chaque année sa première leçon de rentrée à l'établissement d'une sorte de bilan de l'épigraphie et des antiquités sémitiques pendant l'exercice précédent. C'est là une excellente idée dont toutes les personnes intéressées à ces études sauront le meilleur gré à l'auteur. Les travaux et les renseignements dans cet ordre de recherches sont dispersés dans un grand nombre de publications spéciales, d'accès parfois difficile, et rien ne saurait nous rendre plus de services que ces résumés annuels, comme l'*Année épigraphique* de M. Cagnat pour les inscriptions de l'antiquité classique ou les *Chroniques d'Orient* de M. Salomon Reinach pour l'archéologie classique. L'épigraphie et les antiquités sémitiques deviendront, à leur tour, accessibles à tous ceux qui désirent se tenir au courant de leurs progrès, grâce aux revues annuelles de M. Clermont-Ganneau.

Ce n'est pas seulement aux orientalistes, mais encore aux historiens et aux politiques modernes que l'*Étude sur la théorie du droit musulman*, publiée par Sawas-*Pacha* chez Marchal et Billard, rendra service. L'auteur est un ancien ministre des Affaires étrangères de Turquie, dont la compétence ne fait pas doute et qui est évidemment animé du désir de faciliter les modifications du droit musulman dans un sens conforme aux idées occidentales. Ce n'est pas seulement chez nous que l'exégèse, l'allégorie et l'analogie font dire aux textes sacrés bien des choses auxquelles leurs auteurs n'ont jamais songé. Le Coran est une révélation divine, mais il est avec le ciel des accommodements. Il faut seulement ne jamais perdre de vue que, pour être acceptées en pays musulman, les nouveautés législatives doivent tout d'abord être rattachées à la loi religieuse, ne fût-ce que par des analogies. L'ouvrage de Sawas-Pacha expose les principes religieux qui sont à la base de la législation de l'Islam, les sources du droit musulman et l'œuvre accomplie, d'après la méthode que nous venons d'indiquer, par les jurisconsultes qui l'ont développé ou modifié.

Nous avons également reçu un petit volume publié chez Salmon par un

auteur qui entend garder l'anonyme, sous le titre de *Khalifat, Patriarcat et Papauté*. C'est la traduction d'une série de lettres publiées dans l'Hespérus d'Athènes, à propos du conflit soulevé par l'octroi des bérats aux nouveaux archevêques bulgares. L'auteur fait ressortir la grande importance de cette mesure, qui n'a pas été appréciée en Europe comme elle le méritait et grand arbitrairement la défense des droits historiques du Patriarcat œcuménique, mais par la Porte en cette circonstance.

La *Revue philosophique* (livr. de mars) a publié un bulletin fort intéressant et très nourri de M. F. Picavet sur le mouvement *néo-thomiste en Europe et en Amérique*. L'auteur se fait peut-être quelques illusions sur la portée de cette restauration de la théologie scolastique à une époque où l'esprit humain part de prémisses toutes différentes de celles du moyen âge et dispose de connaissances singulièrement plus abondantes. Mais il montre bien l'étendue et l'intensité du mouvement théologique qui se propage aujourd'hui dans le monde catholique sous l'inspiration de Léon XIII. C'est là un des phénomènes les plus importants de l'histoire religieuse moderne. On ne saurait l'étudier en compagnie d'un guide meilleur que M. Picavet. Appelé, par son enseignement à l'École des Hautes-Études, à étudier les rapports de la théologie et de la philosophie au moyen âge, il s'est familiarisé tout particulièrement avec la pensée de saint Thomas, et il aborde ces études avec la complète liberté de l'esprit de l'homme qui ne fait pas de l'apologétique, mais de l'histoire, avec la largeur et la bienveillance qui sont indispensables à l'historien pour comprendre les personnes et les doctrines du passé. L'impartialité du bulletin de M. Picavet a été reconnue par les organes mêmes de la foi la plus intransigeante, et ce témoignage suffit à venger l'auteur aussi bien que l'École à laquelle il appartient du reproche que l'on n'a pas craint de lui adresser, au mépris de toute évidence, d'être une institution « où des athées mêmes font une place au christianisme dans l'inventaire historique des superstitions humaines ».

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *H. G. Tomkins. The life and times of Joseph in the light of Egyptian lore*. Ce petit volume est un service rendu par la « Religious tract Society » aux étudiants de l'antiquité biblique. Si les théologiens et les orientalistes du continent ont été les restaurateurs de l'histoire littéraire et politique d'Israël par la critique minutieuse qu'ils ont exercée sur les textes bibliques, les Anglais accomplissent une œuvre complémentaire indispensable dans leurs nombreuses publications d'archéologie biblique. Profitant de toutes les ressources que l'assyriologie, l'épigraphie sémitique et l'égyptologie ont accumulées, ils s'efforcent de faire revivre le milieu historique dans lequel l'histoire biblique, telle qu'elle nous est racontée dans l'Ancien Testament, a dû se dérouler. Le livre de M. Tomkins, écrit sans prétention,

est une des plus intéressantes contributions à cette œuvre de résurrection du passé. On jugera quel complément que M. A. H. Sayce lui a rendu, le témoignage qu'il renferme un résumé complet de tout ce que l'archéologie peut nous apprendre actuellement au sujet des derniers chapitres de la Genèse. M. Tomkins montre, entre autres choses curieuses, qu'un siècle avant la date attribuée à l'Exode, d'après les documents égyptiens, Jacob et Joseph étaient déjà adorés, dans le pays de Canaan, comme des divinités.

— 2° *Rhys Davids. Questions of King Milinda* (Oxford, Clarendon Press). — La précieuse collection des « Sacred Books of the East » s'est enrichie tout récemment d'un volume très intéressant, la traduction des « questions du roi Milinda » par le professeur Rhys Davids, d'après le texte original pâli. Cet ouvrage est l'un des plus célèbres de la littérature pâlie; c'est une sorte d'apologie du Bouddhisme sous forme de dialogue, dans laquelle l'auteur réfute les objections et explique les difficultés soulevées chez ses interlocuteurs par la doctrine bouddhique. Le plus important de ces interlocuteurs, le roi Milinda, a été identifié par les orientalistes européens avec le roi Ménandre, qui fut un des princes gréco-bactriens. On en a conclu à mainte reprise que les objections royales nous représentent en quelque sorte une critique antique du Bouddhisme inspirée par la philosophie grecque. Sans prétendre à un avis motivé sur cette question si délicate, il nous suffit de signaler aux lecteurs, qui ne sont pas en état de lire l'original, l'excellente traduction de M. Rhys Davids.

— 3° *J. Armitage Robinson. The Passion of St. Perpetua* (Cambridge, University Press; in-8 de xi et 131 p.; 4 sh. — Texts and Studies, Contributions to biblical and patristic literature, I. 2). On se rappelle que MM. J. Rendel Harris et S. K. Gifford ont publié en 1890 le texte grec de la Passion de sainte Perpétue retrouvé dans la bibliothèque du Patriarcat de Jérusalem. Dans l'ouvrage que nous annonçons ici, M. Armitage Robinson a réédité les textes grec et latin, et soumis à un nouvel examen la question de leurs rapports. Cette étude, menée avec le soin que M. Robinson apporte à tous ses travaux d'érudition, l'a amené à contester la priorité du texte grec patronnée par les précédents éditeurs. En dehors des chapitres où l'auteur étudie les manuscrits, les relations de la *Passio* avec les *Acta*, plus courts, les analogies de la *Passio* avec le *Pasteur* d'Hermas et les fragments reconstituables de l'Apocalypse perdue de Pierre, on y remarque surtout la tentative d'établir que le rédacteur de la *Passion* ne serait autre que Tertullien en personne. On accordera volontiers à l'auteur que ces textes renferment des fragments qui remontent aux martyrs eux-mêmes; mais il est permis de ne pas se rendre à ses arguments en faveur de la priorité du texte latin, à savoir que les visions tout au moins de Perpétue et de Saturus ont été originairement consignées par leurs auteurs. La *Passion* elle-même nous apprend que Perpétue parlait grec.

— 4° *C. F. Keary. The Vikings in western Christendom* (789-888) (London, Fisher Unwin). — Ce livre se rapporte à une période obscure de l'histoire et

M. Keary ne contribue pas à la rendre plus claire. Il offre néanmoins un intérêt particulier pour l'historien de la religion, parce que l'auteur s'est attaché d'une façon toute spéciale à la description de la lutte entre l'ancien paganisme germanique et le christianisme triomphant. C'est un sujet encore si incomplètement traité que l'ouvrage de M. Keary, malgré son caractère un peu nuageux, pourra rendre des services à ceux qui voudraient étudier la question.

— 5° J. A. Farrer. *Paganism and Christianity* (Londres, Black). — C'est encore de paganisme et de christianisme qu'il s'agit dans le livre de M. Farrer, mais c'est du paganisme ou plus exactement de la culture religieuse, philosophique et morale de la société antique pendant les quatre premiers siècles de notre ère. L'auteur appartient à l'école de M. Ernest Havet et s'efforce de montrer que tout ce qu'il y avait de bon dans le christianisme existait déjà dans la civilisation gréco-romaine. Il n'est pas difficile de faire ressortir tous les mérites de cette civilisation et de composer un bouquet éblouissant de toutes les grandes pensées des philosophes ou des sages. Mais il ne faut pas opposer tout ce qui est beau ou grand dans le paganisme à tout ce qu'il y a de répréhensible dans l'Église chrétienne du IVe siècle. La justice exige plus d'impartialité. L'histoire scientifique repousse également les glorifications exclusives de l'une ou de l'autre des deux causes, et elle conclut bien plutôt à la pénétration réciproque de la société antique et de l'Église avant l'invasion des barbares qu'à la défaite de l'une par l'autre.

— 6° G. A. Grierson. *Modern vernacular literature of Hindustan* (publication de la « Société asiatique du Bengale »). — M. Grierson, fonctionnaire anglais au Bengale et animé d'un généreux enthousiasme pour la littérature indigène de l'Hindoustan, donne dans ce travail des notices plus ou moins étendues sur neuf cent cinquante-deux auteurs des trois dialectes hindouis principaux, le marwari, le hindoui proprement dit et le bihari. C'est un important complément à l'ouvrage classique de Garcin de Tassy, *Histoire de la littérature hindoui et hindoustanie*, et si ce n'est pas une histoire littéraire achevée, c'est du moins un excellent recueil de tous les matériaux connus, depuis le XIIe siècle jusqu'à nos jours, précédé d'une introduction qui trace les grandes lignes du développement littéraire des Hindous.

— 7° Edward Browne. *A traveller's Narrative written to illustrate the episode of the Bâb* (Cambridge, University Press; 2 vol.). — M. Edward Browne, professeur de persan à l'Université de Cambridge, vient de publier en persan avec une traduction littérale une sorte de résumé de l'histoire du Bâbisme composé par les disciples de Behâ, le chef d'une des sections des Bâbistes actuels (voir Revue, t. XXIX, p. 397). Il y a joint une importante introduction et de copieuses notes, en sorte que son ouvrage peut être considéré comme l'ensemble le plus complet de renseignements que nous possédions aujourd'hui sur le Bâbisme. Nos lecteurs se rappellent l'article dans lequel M. Clément Huart a exposé l'histoire et la doctrine du Bâb (t. XVIII, p. 279 à 290). Le texte publié

par M. Browne offre l'intérêt d'un document émanant des adhérents mêmes de ce mouvement religieux actuellement prospère. Mais, à cause de cette origine, il ne peut être suivi aveuglément comme document historique. L'auteur est, en effet, juge et partie dans la cause. Les disciples du Bâb se sont divisés en deux sectes qui se rattachent, l'une à Subh-i-Ezel ou Mirza Yahya, l'autre à Beha ou Mirza Husain Ali, et qui éprouvent l'une pour l'autre les mêmes sentiments malveillants dont s'inspirent en général les sectes rivales dans toute religion. Il ne faut pas oublier que M. Browne nous fait connaître l'histoire telle que la content les Behaïstes. Leur enseignement est inspiré d'un esprit universaliste très élevé. Mais jusqu'à quel point les disciples sont-ils capables de s'associer aux idées des chefs? Voilà ce qu'il importerait de savoir. Sous réserve de ces observations, le document publié par M. Browne et surtout les notes de l'éditeur, familiarisé avec les choses de la Perse par un long séjour dans ce pays, apportent un précieux complément à notre connaissance du Bâbisme et surtout à nos renseignements sur l'état actuel de cette religion.

— 2° *Religious Systems of the World* (Londres, Sonnenschein; gr. in-8 de 832 p., 11 sh. 3). — Notre collaborateur, M. le comte Goblet d'Alviella a décrit, il y a deux ans ici-même (t. XXII, p. 77 et suiv.), le but et l'organisation de la *South Place Ethical Society* de Londres, ainsi que la composition du volume de conférences sur les diverses religions du passé et du présent par cette Association sous le titre de « Religious Systems of the World » (voir aussi notre t. XXIII, p. 115). Une seconde édition de ce recueil a paru récemment, mais à tel point augmentée que près de la moitié du volume peut être considérée comme nouvelle. Parmi les articles qui n'avaient pas encore été publiés, nous relevons ceux de MM. Tiele sur la religion de l'Égypte, Morfill sur les anciennes religions slaves, Cox sur les religions de la Grèce et de Rome, Robertson sur les anciennes religions de l'Amérique et de Mme Annie Besant sur la Théosophie.

La même Association a fait paraître un recueil de conférences intitulé *National life and thought* et un volume de M. John M. Robertson: *Modern humanists*. Elle se propose enfin de provoquer la collaboration d'un grand nombre d'écrivains autorisés, chacun dans sa partie, pour dresser un tableau d'ensemble des idées que l'homme s'est faites aux divers âges de son développement historique sur Dieu et l'Esprit, sur la Nature et sur lui-même. Le recueil de ces travaux aura pour titre: *Thoughts of the ages* et formera le pendant des *Religious Systems of the World*.

ALLEMAGNE

La mythologie scandinave. — L'insuffisance de nos connaissances actuelles sur les sources de l'Edda permet aux philologues et aux historiens de donner libre cours à leur imagination, et ils ne s'en privent pas. On pourra se faire une idée de l'anarchie qui règne dans ce domaine de nos études, en comparant deux ou-

vrages publiés l'année dernière en Allemagne. Le premier a pour titre : *Tuisko-Land der arischen Stämme und Götter Urheimat* (Glogau, Flemming ; in-8 de xx et 628 p.) et pour auteur M. *Ernst Krause*. Il ne tend à rien moins qu'à faire de l'Edda et de la mythologie germanique la source la plus ancienne et la moins altérée de l'histoire primitive des peuples aryens. L'auteur déploie des trésors d'érudition, appelle à la rescousse la philologie comparée et le folklore pour montrer que les traditions de la Grèce et de l'Inde doivent être interprétées d'après les données de sa vieille et noble mythologie nationale. Le second, *Die eddische Kosmogonie, ein Beitrag zur Geschichte der Kosmogonie des Altertums und des Mittelalters* (Fribourg-en-Brisgau, Mohr ; in-8 de xii et 118 p.) a pour auteur M. *Elard Hugo Meyer*, le même dont notre collaborateur, M. Marillier, signalait récemment avec éloge la « Germanische Mythologie », et tend, au contraire, à prouver que la cosmogonie de l'Edda, aussi bien dans ses éléments poétiques que dans la prose de Snorri Sturluson, n'est en aucune façon le produit de l'imagination scandinave païenne, encore moins le plus ancien souvenir des spéculations aryennes primitives, mais tout simplement une création des théologiens islandais du moyen âge, une adaptation des légendes bibliques à l'usage des peuples du nord. M. Meyer ne fait ici qu'étendre à la cosmogonie eddique tout entière une thèse qu'il a déjà soutenue à propos du plus important des poèmes eddiques, la Voluspa. En Norvège, l'un des savants les plus compétents, M. Sophus Bugge, avait déjà revendiqué l'origine chrétienne d'une partie des mythes scandinaves. Mais on sait que K. Müllenhoff avait énergiquement contesté ces conclusions. Nous nous garderons bien d'intervenir dans cette querelle. La seule conséquence pour nous, c'est que jusqu'à plus ample information il convient de n'user qu'avec la plus extrême prudence de la mythologie scandinave dans les travaux de mythologie générale.

M. *A. Dieterich* a dédié à M. Usener, de Bonn, à l'occasion de son vingt-cinquième anniversaire de professorat, une savante étude d'histoire religieuse à propos du papyrus grec de Leyde, J. 395, dont il édite le texte. Le titre *Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums* (Leipzig, Teubner ; in-8 de vi et 221 p. ; 8 m. 40) ne donne pas une idée claire du contenu. Il n'est, du reste, pas facile de résumer un pareil ouvrage, car il y a un peu de tout et pas beaucoup d'ordre. L'excuse de l'auteur, c'est que ce serait dénaturer son sujet que de le rendre clair. Le propre, en effet, des doctrines et de la pratique de la magie et des superstitions syncrétistes de l'Orient dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, c'est de manquer absolument de toute espèce d'élément rationnel et d'être un fouillis inextricable de traditions anciennes, d'interprétations nouvelles, de rêveries et de spéculations insensées. M. Dieterich prend son point de départ dans le mythe cosmogonique du papyrus qu'il édite et réunit tous les renseignements d'origine égyptienne, orientale, orphique, etc., qui peuvent contribuer à l'explication de ce mythe. Quoiqu'il ne se soit pas beaucoup occupé du gnosticisme, c'est cependant pour l'historien des systèmes gnostiques que cet

recherches seront le plus utiles, parce qu'elles nous transportent dans une atmosphère intellectuelle qui se rapproche beaucoup de celle où vivaient les gnostiques.

M. *Fr. Cumont* (*Philonis de aeternitate mundi*. Berlin, Reimer, 1891; in-8° de xxxii et 76 p.; 4 m.) nous donne la réédition du traité de Philon sur l'Éternité du monde. C'est une nouvelle et précieuse contribution à l'établissement d'un texte critique des œuvres du philosophe alexandrin, dont une nouvelle édition générale nous est promise par MM. Wendland et Cohn (cfr. notre t. XXVI, p. 264). Mais M. Cumont ne s'est pas borné à éditer le texte; il l'a aussi réhabilité dans ses Prolégomènes, en montrant que les arguments sur lesquels on s'appuie pour en refuser la paternité à Philon, pourraient tout aussi bien être appliqués à d'autres écrits philoniens, dont l'authenticité est cependant solidement établie. M. Cumont, comme notre collaborateur, M. Massebieau, distingue entre les écrits de Philon destinés aux Juifs et ceux destinés aux Grecs. La manière est différente suivant les lecteurs auxquels il s'adresse. Il est indispensable d'établir la classification et la chronologie de ses nombreux écrits, pour pouvoir saisir nettement le plan qui a présidé à sa copieuse activité littéraire.

Méthodius, évêque d'Olympus et de Patara en Lycie, est connu dans l'histoire ecclésiastique comme l'un des plus ardents adversaires de la théologie d'Origène. C'est un réaliste et même un chiliaste. A l'exception du « Symposion » ou Dialogue entre dix vierges en l'honneur de la chasteté, aucun de ses écrits ne nous est parvenu complètement. M. Bonwetsch vient de combler cette lacune de la littérature ecclésiastique en publiant la traduction allemande d'un vieux « Corpus Methodianum » en slave, déjà signalé par le cardinal Pitra, mais que personne n'avait encore songé à utiliser (*Methodius von Olympus, I. Schriften*. — Leipzig, Deichert; in-8 de xxviii et 365 p.; 12 m.). Dans un second volume, M. Bonwetsch présentera une étude sur Méthodius d'après les documents qu'il a retrouvés. Le texte slave lui-même n'est pas complet; le traducteur primitif a notablement abrégé certaines parties. Les écrits de Méthodius ainsi rendus à l'histoire roulent sur le Libre arbitre, sur la Vie raisonnable, sur la Résurrection, sur les Aliments, la Vache rousse, la Lèpre et la Sangsue. L'auteur y a joint plusieurs fragments grecs et d'autres écrits déjà connus, mais il n'a pas jugé à propos de rééditer le Symposion.

Les historiens qui s'occupent des sectes du moyen âge liront aussi avec profit un court travail de M. *H. Sachsse*, *Bernardus Guidonis Inquisitor und die Apostelbrüder* (Rostock, Leopold). Ils y trouveront des détails intéressants sur la secte communiste des Faux Apôtres. M. Sachsse, professeur de droit à l'Université de Rostock, les a tirés de la *Practica Inquisitionis* et du *Liber sententiarum* de l'inquisiteur Bernard Gui, que M. Molinier a fait connaître dans son livre sur l'Inquisition.

Nécrologie. — Le 9 janvier est mort à Kiel le professeur *W. Moeller*, l'auteur du *Manuel d'histoire ecclésiastique* dans la collection des *Theologische Lehr-*

Wilhelm Möller. Ce manuel, dont nous avons déjà signalé les mérites, n'est malheureusement pas achevé. L'auteur l'a mené jusqu'à la fin du moyen âge, mais la Réformation et l'histoire religieuse des temps modernes n'ont pas encore paru. On lui doit aussi une *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes* (1860).

BELGIQUE

J. Frederichs. De Secte der Loïsten of Antwerpsche Libertijnen (1525-1545). — Gand; Vuylsteke, 1891; in-8 de xx et 64 p.; 3 fr. 50. — La secte des Loïstes se composait des adhérents d'un certain Loy de Schaliedecker, autrement dit Eligius Pruystinck. Ce ne sont pas des hérétiques du moyen âge, comme le croyait feu Döllinger, mais des Libertins flamands du commencement du XVIe siècle, dont plusieurs furent victimes de l'Inquisition. M. Frederichs appuie ses assertions d'une série de documents qui les élèvent au-dessus de toute contestation. Mais quelle idée prend donc les auteurs flamands de se mettre à écrire en hollandais des travaux d'érudition comme celui-ci! Ils tiennent donc beaucoup à ce que presque personne ne puisse les lire. S'il leur en coûte trop d'écrire dans la langue des Wallons, qu'ils se servent de l'allemand, de l'anglais ou du latin. Malgré tous ses mérites le flamand ne sera jamais une langue universellement connue dans le monde scientifique.

— Nous avons reçu le volume de M. *Goblet d'Alviella* que nous annoncions dans notre dernière chronique : *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire* (Bruxelles, Falk ; Paris, Alcan). Nous consacrerons prochainement un article spécial à cet ouvrage.

HOLLANDE

M. le professeur *H. Oort*, recteur de l'Université de Leyde, a publié le discours qu'il a prononcé le 8 février, à l'occasion du trois cent dix-septième anniversaire de la fondation de cette université. C'est une étude sur l'ancien droit d'Israël (Oud-Israëls rechtsleven. — Leyde, Brill). Après avoir esquissé l'état du peuple israélite avant l'existence d'un droit écrit — ou du moins du droit écrit que nous connaissons — il montre comment les circonstances économiques et surtout religieuses aboutirent à un conflit du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, mais en même temps à la consolidation d'un certain nombre de principes de droit sous l'influence du sacerdoce et finalement à la rédaction d'une loi écrite. Le texte le plus ancien que nous en possédions est au chap. XXI à XXIII de l'Exode, le livre de l'Alliance. D'autres lois, plus jeunes, mais encore d'une antiquité respectable, se trouvent notamment dans *Deutéronome*, XXI-XXV, et dans *Lévitique*, XVII-XXV, en sorte qu'il est possible de se faire une idée suffisante de l'état du droit en Israël vers l'an 700. M. Oort examine alors

l'esprit de cette loi à l'égard des étrangers, de la femme, des esclaves, la nature des peines qu'elle édicte, ses prescriptions relatives à la propriété et au culte. Malheureusement le développement normal du peuple d'Israël fut arrêté par des catastrophes qui ne lui permirent pas de produire tout ce que contenait en germe la morale si élevée des prophètes. Mais le droit du vieil Israël a survécu à la nation et témoigne encore aujourd'hui de la grandeur du peuple qui l'a élaboré.

SUISSE

M. *Jean Spiro*, ancien professeur au collège Sadiki à Tunis, a inauguré dans la nouvelle Université de Lausanne toute une série de cours sur les langues et les littératures orientales. Ces cours n'ont pas encore d'existence officielle ; M. Spiro les donne en qualité de privat-docent. Dans la leçon d'ouverture qu'il a publiée il insiste à juste titre sur l'urgence d'une familiarisation plus complète de la jeunesse instruite de l'Occident avec les mœurs, les idées, les croyances et les traditions de cet Orient d'où est sortie notre civilisation, d'où proviennent toutes les grandes religions et avec lequel nous sommes appelés à entretenir des relations toujours plus fréquentes. M. Spiro a l'avantage d'avoir vécu avec les Orientaux, de les connaître autrement que par les livres. Peut-être se fait-il quelques illusions sur la facilité de la jeunesse universitaire à apprendre rapidement les langues orientales. Il n'en est pas moins précieux pour l'Université de Lausanne d'avoir sous la main un professeur comme M. Spiro, lorsqu'elle se décidera à fonder une chaire de langues et littératures orientales.

ÉTATS-UNIS

M. *M. Bloomfield* a publié dans le quinzième volume du « Journal of the American oriental Society » une troisième série de *Contributions to the interpretation of the Veda*. Nous reproduisons une grande partie de l'article que lui a consacré M. *V. Henry* dans la « Revue critique d'histoire et de littérature » (18 déc. 1893), parce que nos lecteurs y feront connaissance avec la doctrine de M. Henry sur la formation des mythes :

« M. Bloomfield a transporté sur un nouveau domaine védique ses rares facultés d'investigation : à l'explication de texte il fait succéder celle de fond ; en s'attaquant à trois légendes qui ne nous sont guère connues que par voie d'énigme ou d'obscure allusion : le combat d'Indra et Namuci ; les deux chiens de Yama ; le mariage de Saraṇyū. Sa méthode, définie en termes excellents (p. 185), consiste à faire avec soin le départ des attributs primitifs d'une entité mythique et des éléments secondaires que l'imagination humaine y a surajoutés après qu'elle eut pris corps. Le principe, toutefois, n'est pas aussi nouveau qu'il paraît à l'auteur : il a inspiré notamment en France les lumineuses études de

M. Bréal, qui demeureront toujours les modèles du genre; et ce n'est plus guère que dans les travaux d'érudition de seconde main, — par exemple chez M. Ehni, si justement critiqué par M. Lévi et M. Bloomfield, — qu'on rencontre l'insupportable prétention de ramener le moindre détail d'un conte à l'hypothèse naturaliste et de fixer sur la rose des vents le repère précis des deux chiens de Yama.

« Ce principe admis et appliqué, dis-je, ne serait-il pas possible de le serrer de plus près encore? Je le crois, et je l'ai essayé dans mes leçons de l'année dernière. Pour moi, le mythe en général n'est ni l'expression d'un symbolisme profond, ni le produit d'une élégante métaphore, ni une explication de la nature telle que la peut concevoir l'intelligence d'un sauvage, ni même la plupart du temps une maladie du langage. C'est tout simplement, à l'origine, une devinette ingénieusement puérile, telle qu'en ont recueilli en masse et en tous pays les amateurs de folklore. Le critérium est donc sûr : toutes les fois qu'on pourra réduire les traits essentiels d'un conte à une semblable devinette, très courte et très simple, visant un objet naturel, le conte sera naturaliste, et tous les traits qui ne rentreront pas dans les termes de la devinette seront des additions postérieures. »

— Les éditeurs Houghton et Mifflin, à Boston, publient depuis le mois de mars une revue trimestrielle *The New-World*, consacrée à l'étude de la religion, de l'éthique et de la théologie, en dehors de toute tendance confessionnelle. Dans le comité de rédaction on remarque les professeurs de l'Université de Harvard, MM. Everett et Toy. Le rédacteur en chef sera M. N. Paine Gilman, 25, Beacon street, Boston.

— Le Comité des *conférences de l'Université de Pennsylvanie* a organisé cette année comme la précédente une série de conférences sur l'histoire des religions. M. John Peters, professeur à l'Université de Penn., a traité en trois séances de l'histoire religieuse d'Israël; Mme Cornelius Stevenson a parlé des idées religieuses primitives et M. Morris Jastrow a consacré trois leçons à décrire les formes du culte dans l'antiquité (le sacrifice, le feu, les danses et les processions).

La *Société orientale américaine* a résolu de convoquer un *Congrès d'orientalistes* à Philadelphie, au mois d'avril 1893. Ce congrès sera entièrement distinct de la série des congrès internationaux des orientalistes qui a provoqué de si nombreux débats et dont la prochaine réunion doit avoir lieu en Espagne, l'été prochain. Le comité organisateur espère ainsi offrir un terrain commun où les orientalistes des deux camps ennemis pourront se rencontrer. Ce congrès américain coïncidera avec l'Exposition du centenaire américain à Chicago.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

---

1. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 19 février* : M. G. B. *Flamand*, de l'École des sciences d'Alger, a fait une étude des pierres écrites du Sud oranais. Il a découvert une vingtaine de stations nouvelles et ses observations minutieuses lui ont permis de reconnaître trois périodes distinctes : 1° une période préhistorique dont les pierres portent les images de grands animaux, tels que buffles, éléphants, rhinocéros qui n'existent plus dans le pays aujourd'hui et d'hommes armés de flèches en silex ou de haches polies ; 2° une période libyco-berbère, dont les images sont pourvues de signes d'écriture et représentent des animaux encore répandus de nos jours en Algérie ; 3° une période arabe, dont les pierres ne présentent pas de dessins, mais des sentences du Koran, des noms propres et des invocations.

M. *J. Halévy* commence la lecture d'un mémoire sur un gouverneur de Jérusalem de la fin du XVe siècle avant Jésus-Christ.

— *Séance du 26 février* : M. *Homolle*, directeur de l'École française d'Athènes, écrit que les travaux préparatoires des fouilles de Delphes sont achevés et que celles-ci pourront commencer dès le printemps. — D'autre part, M. *Geffroy*, directeur de l'École française de Rome, écrit que les fouilles reprises à Sélinonte par le professeur Salinas, de Palerme, ont remis au jour l'allée principale de l'acropole, les fortifications d'Hermocrate dans un état de conservation très remarquable, les soubassements d'un temple encore inconnu et trois métopes dont l'une représente Europe sur le taureau, la seconde un grand sphinx ailé. Il annonce aussi la fondation à Rome d'une École hongroise d'histoire et d'archéologie, grâce aux libéralités de Mgr Fraknoi, second président de l'Académie de Buda-Pesth.

M. *Edmond Le Blant* fait connaître l'inscription suivante relevée par M. Helbig, sur une plaque de bronze chez un marchand d'antiquités : Sanco Deo Fidio DD.

— *Séance du 4 mars* : M. *Schlumberger* présente une série d'amulettes byzantines contre les maladies. Elles représentent Salomon que l'on considérait comme le guérisseur de toutes les maladies ; il est à cheval, en costume militaire, nimbé, et

(1) Nous nous bornons à signaler les articles et les communications qui concernent l'histoire des religions.

se prépare à transpercer un démon femelle qui symbolise la maladie. En général, une légende ordonne au démon de se retirer devant Salomon parce qu'il sera assisté d'un ange, tantôt par Uriel, tantôt par *Ariel* ou *Arehal*. Ces amulettes se portaient au cou. Elles sont en métal ou en pierre dure.

M. J. Halévy achève son étude sur Arad-Hiba, gouverneur de Jérusalem, d'après les tablettes de Tell El-Amarna. Il montre, entre autres conclusions intéressantes, que ces documents nous apprennent l'existence d'une ville appelée Zebub. Le dieu Beelzebub ou Beelzebuth dont il est fait mention dans le livre des Rois n'est donc nullement le « dieu des mouches », comme on l'a soutenu, mais le Baal de la ville de Zebub. M. Halévy voit ici une confirmation de la thèse qu'il soutient depuis longtemps, savoir que dans les noms divins composés avec Baal le second élément est toujours un nom de ville.

Séance du 11 mars : M. *James Darmesteter* établit que le chapitre de l'Avesta intitulé le *Hôm Yasht*, et consacré à la gloire du dieu Haoma, a été écrit après la chute de la domination grecque (vers l'an 150 avant Jésus-Christ). Il y est dit, en effet, que Haoma « renversa l'usurpateur Keresani qui voulait supprimer la religion de Zoroastre ». Or, d'après le témoignage unanime de la tradition persane, le destructeur de cette religion a été Alexandre le Grand. Le nom Keresani, d'ailleurs, est employé aussi pour désigner les Grecs. Il résulte de cette observation que le Hôm Yasht a été écrit du temps de la domination parthe et qu'il n'y a donc aucune raison d'admettre la tradition parsie qui fait remonter l'Avesta tout entier à l'époque des Achéménides.

M. *Adrien Blanchet*, attaché à la Bibliothèque nationale, présente un groupe de terre cuite, trouvé à Saint-Honoré-les-Bains (*Nièvre*), qui est le type le plus complet du genre de monuments représentant la *Toilette de Vénus*. La déesse est figurée debout, entourée de génies, qui portent un coffret, une burette, une colombe, un arc. Au-dessus du dernier génie une figure féminine présente un miroir à Vénus.

M. *Homolle* fait connaître les résultats de la dernière campagne des fouilles dirigées par M. *Holleaux* dans le temple d'Apollon Ptoios, en Béotie : des statuettes, des inscriptions, un débris de tête colossale, mais surtout une série chronologique fort intéressante de bronzes votifs et décoratifs retrouvés avec des poteries dont l'âge peut être déterminé. La série commence par des représentations de petits animaux votifs semblables à ceux des poteries ; puis l'influence orientale apparaît dans les rosaces assyriennes, les tresses, les palmettes, les animaux fantastiques tels que sphinx, griffons, oiseaux à tête humaine. Enfin les dieux du cycle grec apparaissent avec la figure humaine : Jupiter, Typhon, Prométhée, Hercule, la Gorgone.

— *Séance du 18 mars* : M. *Bréal* entretient l'Académie du manuscrit étrusque reconnu par M. Krall, de Vienne, dans les bandelettes d'une momie égyptienne qui se trouve au Musée d'Agram depuis 1867. Le texte n'est pas encore publié ; il paraîtra, par les soins de M. Krall, dans les Mémoires de l'Académie de Vienne

Les bandelettes n'ont pas moins de quatorze mètres. C'est donc un texte unique pour le déchiffrement de l'étrusque, puisque jusqu'à présent on ne possédait que de courtes inscriptions dans cette langue. Dès à présent le manuscrit permet d'établir que ce n'est pas une langue de la famille indo-européenne.

M. *Héron de Villefosse* fait connaître un fragment d'actes des *Frères Arvales*, trouvé à Rome, par M. Helbig, chez un marchand d'antiquités, et qui date de 169 à 177. Les prières sont en faveur de Marc Aurèle. Le fragment indique les victimes sacrifiées aux dieux du Capitole. L'un des Arvales nommés est Titus Flavius Sulpicianus, le beau-frère de Pertinax.

M. l'abbé Duchesne donne des renseignements sur les fouilles de Tipasa, en Algérie, où le curé, M. l'abbé Saint-Gérand, a déblayé un ancien édifice chrétien, en forme de basilique, mais où par exception l'autel se trouvait du côté opposé à l'abside, au mur du bas. Le pavé mosaïque contient des inscriptions, notamment celle d'un évêque Alexandre qui a réuni les restes de ses prédécesseurs auprès de l'autel.

M. le marquis *d'Hervey Saint-Denys* présente un ouvrage de M. de Harlez, intitulé : *Textes taoïstes traduits des originaux chinois.*

II. Journal asiatique. — *Janvier-février* : *Rubens Duval.* Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade. — *Clermont-Ganneau.* L'épigraphie et les antiquités sémitiques en 1891.

III. Revue historique. — *Mars-avril* : *A. Giry.* Histoire de la diplomatique. — *E. Petit.* Raoul Glaber.

IV. Revue des Deux-Mondes. — 1er mars : *G. Boissier.* Les jeux séculaires d'Auguste d'après de récentes découvertes. — *A. Leroy-Beaulieu.* La papauté, le socialisme et la démocratie.

V. Revue Bleue. — 9 janvier : *James Darmesteter.* Les religions de l'avenir. — 30 *janvier* : [illegible]. Une restauration d'Olympie. — 13 *février* : *Siméon Luce.* Deux documents inédits relatifs à Jeanne d'Arc et à Frère Richard. — 27 *février* : *S. Pichon.* La diplomatie de l'Église sous la troisième République. — 10 mars : [illegible]. Les Mystères, fragment d'une étude sur l'histoire des religions. — *F. A. Aulard.* La fête de la Raison à Paris.

VI. Journal des Savants. — *Janvier* : *Paul Janet.* Sébastien Castellion. — *Barthélemy Saint-Hilaire.* Les textes du Vinaya. — *B. Hauréau.* Les registres de Nicolas IV. — *Février* : *Ernest Renan.* L'Essénisme. — *G. Boissier.* Le latin de Grégoire de Tours.

VII. Revue archéologique. — *Septembre-octobre* 1891 : *H. Lechat.* Les sculptures en tuf de l'Acropole d'Athènes. — *P. Girard.* Un nouveau bronze du Kabirion. — *G. Bapst.* Étude sur les Mystères au moyen âge.

VIII. Revue de linguistique et de philologie comparée. — XXV. 1 : *Vinson.* Documents pour servir à l'histoire religieuse de l'Inde française.

IX. Revue philosophique. — *Mars* : *F. Picavet.* Le mouvement néo-thomiste en Europe et en Amérique.

X. Revue des Études juives. — *Juillet-septembre* 1891 : *I. Loeb.* La littérature des pauvres dans la Bible, II. Le second Isaïe. — *J. Halévy.* Recherches bibliques, n° 25 : Quelques psaumes du temps d'Ézéchias. — *J. Derenbourg.* Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Isaïe. — *J. Romanos.* Histoire de la communauté israélite de Corfou. — *Ch. Dejob.* De la condition des Juifs de Mantoue au XVIe siècle. — *H. Monin.* Les Juifs de Paris à la fin de l'ancien régime.

XI. Muséon. — *Janvier* 1892 : *De Harlez.* Un philosophe poète du IVe siècle, Tchuang-Tse. — *A. Roussel.* Les dieux de l'Inde brahmanique. — *H. Schils.* Les ordres monastiques de l'islamisme. — *L. de Lavallée.* Introduction à la pratique de la sainteté bouddhique. — *C. H.* L'âge de Néhémie et d'Esdras.

XII. Mélusine. — *Mars-avril* : *E. E.* Les noms du diable. — *J. Tuchmann.* La fascination ; diagnostique. — *E. Rolland.* La quarantaine de Marie-Madeleine. — *H. G.* Les serments et les jurons.

XIII. Revue des traditions populaires. — *Février* : *Fr. Marquer.* Traditions et superstitions des ponts et chaussées. — *G. Fouju.* Gargantua dans l'Eure-et-Loir et dans l'Aisne. — *P. S.* Les enfants qui n'ont pas vu le jour. — *L. Morin.* Médecine superstitieuse (Aube). — *P. S.* Additions aux coutumes, traditions et superstitions de la Haute-Bretagne (voir mars). — *L. Sauvé.* L'homme de glace, légende de la Basse-Bretagne. = *Mars* : *R. Basset.* Les Ordalies et les objets merveilleux de Salomon. — *L. Bluret.* Saint Vorles et saint Valentin. — *A. Millien.* Petits contes du Nivernais. — *F. Marquer.* Traditions et superstitions du Morbihan. — *Girard de Rialle.* Superstitions du pays de Mossi.

XIV. Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris. — *S. IV*, t. II : *Bérenger-Féraud.* Contribution à l'étude des vestiges des pratiques religieuses de l'antiquité chez les Provençaux de nos jours.

XV. Mémoires de la Mission archéologique française du Caire. — *T. V, f. 1* : *Virey.* Sept tombeaux thébains de la XVIIIe dynastie. — *J. Bourgoin.* Précis de l'art arabe et matériaux pour servir à la théorie et à la technique des arts de l'Orient musulman.

XVI. Revue du christianisme pratique. — *Mars* : *L. Koenig.* Du rôle social des prophètes en Israël. — *Ch. Dubois.* Spurgeon. — *P. Barde.* Une société chrétienne d'études sociales aux États-Unis.

XVII. Science catholique. — 1891, p. 1057 : *F. Robiou.* Peut-on reconnaître dans la théologie de l'ancienne Égypte des traces de la révélation primitive ? (voir 1892, p. 47 et suiv.). — p. 1094, *F. Cabrol.* Tertullien selon M. Courdaveaux (fin). = 1892, p. 10 : *H. Gayraud.* La motion divine dans la volonté selon saint Thomas d'Aquin. — p. 64. *E. Franco.* Transformations du patriarcat de Constantinople (à suivre). — p. 107, *A. Delattre.* Les jours de la création. — p. 127. *A. Roussel.* L'unité de Dieu d'après le Bhâgavata-Purâna.

XVIII. Université catholique. — *VIII*, p. 362 : *Arpurstau.* De l'état

intérieur annuel du protestantisme français (suite). — p. 490, U. *Chevalier*, Souvenirs d'une excursion archéologique en Espagne. = *IX*, p. 95 : *Th. Delmont*. Bossuet et la Bible.

XIX. Revue des Religions. — 1892, p. 5 : *De Broglie*. La loi de l'unité de sanctuaire en Israël (suite). — *F. Robiou*. La question des mythes (suite).

XX. Mémoires de la Société d'émulation de Cambrai. — *T. XLVI* : *A. Durieux*. Sorciers et sorcières à Cambrai.

XXI. Mémoires de la Société archéologique de Constantine. — *T. V* : *Hannezo*. Notes sur les nécropoles phéniciennes de Salakta et de Mahadia.

XXII. Mémoires de la Société archéologique de l'Orléanais. — *T. XXIV* : *Ch. Cuissard*. Théodulphe ou l'Église d'Orléans au IXe siècle. — *J. Doinel*. Jeanne d'Arc telle qu'elle est. — *P. Baumer*. Histoire inédite d'un couvent d'Ursulines.

XXIII. Academy. — *16 janvier* : *A. Lang*. The Indian origin of popular tales (réponse à M. Cosquin ; voir le 30 janvier, article de M. Sidney Hartland ; 6 février, M. Stuart Glennie). — *Millington-Lathbury*. The lighting of greek temples. = *23 janvier* : *Th. Tyler*. The new bilingual hittite inscription. = *6 février* : *Flinders Petrie*. The tomb of Khuenaten. = *13 février* : *A. Sayce*. Pharaohs, fellahs and explorers (à propos du livre de Mme Amelia Edwards). = *20 février* : *S. Margoliouth*. The hundred and tenth psalm (voir dans le numéro suivant les articles de MM. *Neubauer*, *Margoliouth*, *Guiler* et *Cheyne*). = *27 février* : *A. Sayce*. Letter from Egypt (voir le 12 mars). = *5 mars* : *Ch. Johnston*. Indian belief in ante-natal existence. = *12 mars* : *John Owen*. Recent broad church theology. = *26 mars* : Egypt exploration fund (rapport annuel).

XXIV. Athenaeum. — *9 janvier* : *R. Cust*. The oriental congresses of 1891 (voir les nos suivants). — *A. Neubauer*. P. A. de Lagarde. = *23 janvier* : The Flinders Petrie papyri (c. r. du texte de ces antiques documents publiés par M. J. P. Mahaffy). = *20 février* : *S. Butler*. The topography of the Odyssey. = *19 mars* : *L. Sergeant*. The birth and parentage of Wyclif (voir le 26 mars).

XXV. Contemporary review. — *Janvier* : *T. Collins Simon*. Liberal theology in the Church of England. = *Février* : *W. Pater*. The genius of Plato. — *Driver*. Principal Cave on the Hexateuch. = *Mars* : *Bishop of Ripon*. Spurgeon. — *Julia Wedgwood*. Greek mythology and the Bible.

XXVI. English historical review. — *Janvier* : *Toulmin Smith*. English popular preaching in the XIVe century.

XXVII. Edinburgh review. — *N° 359* : The life and writings of Döllinger.

XXVIII. Folk-Lore. — *III, 1* : Presidential address. — *A. Nutt*. The lai of Eliduc and the Märchen of little snow-white. — *J. Abercromby*. Magic songs of the Finns. — *W. Gregor*. Guardian spirits of wells and lochs. — *J. Rhys*. Manx folklore and superstitions. — *D. Elmslie*. Folklore tales from central Africa. — *E. Hartland*. Report of folk tale research (1890-1891).

XXVIII. Jewish quarterly review. — *Janvier* : *I. Abrahams*, H. Graetz, the jewish historian. — *C. Montefiore*, Dr Friedlaender on the jewish religion. — *C. Montefiore*. Some notes on the effect of biblical criticism upon the jewish religion.

XXIX. Nineteenth century. — *Mars* : James Rice. The Muslim hell.

XXX. Babylonian and oriental record. — *T. V* : *Terrien de Lacouperie*. From ancient Chaldea and Elam to early China. — The negrito pygmies of ancient China (du même). — *C. de Harlez*. The Antiquity of the Chinese sacred Books. — *A. Glover*. The tablet inscriptions of the Chinese Jews found at Kai-fung-fu in 1850. — *S. Beal*. The Ou-Yan-King.

XXXI. Journal of the R. Asiatic Soc. of Great Britain. — *Janvier* : *Rhys Davids*. Schools of Buddhist belief. — *Chalmers*. The lineage of the proud King. — *Baynes*. A collection of Kammavâcâs. — *A. St John*. Bhuridatta Jâtaka Vatthu.

XXXII. Expositor. — *Mars* : *W. Sanday*. The present position of the Johannean question (la question de l'auteur). — *J. A. Beet*. The doctrine of the atonement in the New Testament. — *G. A. Smith*. The historical geography of the Holy Land. — *T. K. Cheyne*. Dr Driver's Introduction to the Old Testament literature.

XXXIII. Expository times. — *Mars* : *A. Kennedy*. Professor Cheyne's Bampton lectures. — *Cheyne*. A commentary on Jeremiah. — *Ellicott*. The teaching of our Lord as to the authority of the Old Testament. — *T. Pinches*. The Old Testament and the literature of Assyria.

XXXIV. Proceedings of the Soc. of Biblical archeology. — *XIV. 1* : *J. Marshall*. Some points of resemblance between ancient nations of the East and the West. — *J. Pollard*. Letter from Mr Hamilton Lang referring to the altar from Kanrevat in the Fitzwilliam Museum (Cambridge). — No 2 : *Le Page Renouf*. The Book of the dead. — *E. Plunket*. The Accadian calendar.

XXXV. Indian Antiquary. XX. No 252 : *Hoernle*. Two Pattavalis of the Sarasvati Gachchha of the Digambara Jains. — *Bühler*. The Barabar and Nagarjuni hill cave-inscriptions of Asoka and Dasaratha.

XXXVI. Epigraphia indica. — T. I : *G. Bühler*. New Jaina inscriptions from Mathura. — *H. Jacobi*. Computation of Hindu dates and general tables for the computation of the same. — *E. Hultzsch*. Krishnapura inscription of Krishnaraya dated Çaka 1451.

XXXVII. Eastern and western review. — *Février* (1re livraison) : *A. Vambéry*. Cultural progress in Islam. — Lucy Garnett. Osmanli folk-tales.

XXXVIII. North American review. — *Février* : Gladstone. The Olympian religion (voir mars).

XXXIX. Sitzungsberichte d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften. — 1892. I : *Dillmann*. Ueber die griechische Uebersetzung des Qoheleth.

XL. Verhandlungen d. Berliner Ges. f. Anthropologie. — 1891 : *Krause.* Ein Zauberbild aus Ilion. — *F. Boas.* Sagen aus British Columbien.

XLI. Sitzungsb. d. k. baierischen Ak. der Wissenschaften zu München. — 1890 : *Geiger.* Das Yâtkâr-i-Zarîrân und sein Verhältniss zum Šâhnâme. — *Bechmann.* Ueber die richterliche Thätigkeit der Pontifices im altrömischen Civilprozess. — *Golther.* Christian's Conte del Graal in seinem Verhältniss zum wälschen Peredur und zum englischen Sir Perceval. — *Kuhn.* Barlaam und Joasaph, eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie. — 1891 : *Simonsfeld.* Analekten zur Papst- und Conciliengeschichte im XIV. und XV. Jhr. — *Lossen.* Zwei Streitschriften der Gegenreformation (Die Autonomia; das Incendium calvinisticum). — *Garbe.* Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sânkhya — Philosophie.

XLII. Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft. — *XLV.* 3 : *Steinschneider.* Apollonius von Tyana oder Balinas bei den Arabern. — *E. Leumann.* Liste von transscribirten Abschriften und Auszügen vorwiegend aus der Jaina litteratur.

XLIII. Zeitschrift für deutsche Philologie. — *XXIV.* 3 : *Jaekel.* Die Hauptgöttin der Istvaeen. — *Zingerle.* Predigtlitteratur des XIV. Jhr.

XLIV. Philologus. — 1891, N° 3 : *Wentzel.* Mythographische Miscellen : I. Ποσειδῶνος γοναί. — *O. Hirschfeld.* Νίκη καὶ Ἀθηνᾶ, ein epigraphisch-theologischer Excurs. — *Neslé.* Ueber griechische Göttermasken. — *J. Baunack.* Zu den Weihgeschenklisten aus dem Kabirion. — *Meister.* Die Weihinschrift aus dem kretischen Asklepieion. — *Klussmann.* Zu Boethius « De philosophiae consolatione ».

XLV. Wiener Studien. — *XIII.* 2 : *Jung.* Zu Tertullians auswärtigen Beziehungen. — *Brandt.* Ueber die Quellen von Lactanz' Schrift « De opificio Dei ». — *Wotke.* Die griechische Vorlage der lateinischen Kreuzauffindungslegende.

XLVI. Mittheilungen des Vereins f. d. Geschichte d. Deutschen in Böhmen. — *XXX.* 1 : *Loserth.* Die Wiclifsche Abendmahlslehre und ihre Aufnahme in Böhmen.

XLVII. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XVIII.* 1 : *Tanck.* Die geschichtliche Entwicklung des Begriffs des Lebens im Alten Testament und die Ansätze der tieferen neutestamentlichen Fassung. — *Kabisch.* Die Quellen der Apokalypse Baruchs. — *Görres.* Neue hagiographische Forschungen unter besonderer Berücksichtigung von Le Blant und Aubé. — *Kozak.* Bibliographische Uebersicht der biblisch-apokryphen Literatur bei den Slaven.

XLVIII. Evangelisches Missionsmagazin. — *März* : Die Londoner Mission in Neu-Guinea. — Benares, die heilige Stadt des Hinduismus.

XLIX. Theologische Studien und Kritiken. — 1892, N° 2 : *Marti.* Zwei Studien zu Sacharja I. — *Weiss.* Die composition der synoptischen Wiederkunftsrede. — *Wendt.* Eine Quellenspur in der Apostelgeschichte. —

Herzog. Luther's Taufbüchlein von 1523, besonders das liturgische Gebet in demselben.

L. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *XIII*, 1 : *Lempp*. Antonius von Padua (2e art.). — *Rocholl*. Der Platonismus der Renaissancezeit. — *Von Pflugk-Harttung*. Zwei Papstbriefe. — *Finke*. Quellenstudien zur Geschichte des Constanzer Concils. — *Gess*. Herzog Georg, Kurfürst Joachim I und Cardinal Albrecht. — *Kaiser*. Die Emsersche Vulgata, eine angebliche Lutherbibel. — *Schlosser*. Zu den Anfängen evangelischen Eherechts im XV. Jh. (4e art.).

LI. Zeitschrift für Theologie und Kirche. — *II*, 1 : *Marti*. Das erste offizielle Bekenntnis. — *Hardeland*. Christentum und Buddhismus in ihrem gegenseitigen Verhältniss.

LII. Katholik. — *Janvier* : *Wassermann*. Die Hungerjahre und die Klöster in alter Zeit. — *Weber*. Geschichte der katholischen Kirche in Irland (voir ce suiv.). — *Février* : Neuere wissenschaftliche und litterarische Leistungen der deutschen Jesuiten.

LIII. Archiv f. Kirchengeschichte des Mittelalters. — *VI*, 2 : *Ehrle*. Neue Materialien zur Geschichte Peters von Luna (Benedikt XIII).

LIV. Zeitschrift für Volkskunde. — *IV*, 2 : *Knoop*. Die mundartlichen Götterpersonalien und Götternamen der norddeutschen Tiefebene und von Mitteldeutschland. — *Veckenstedt*. Vorabend und Tag St Johannis des Täufers (suite). — *Vernaleken*. Mythische Volksdichtungen. — *Archut*. Sagen und Schwänke aus der Provinz Pommern. — *Bieler*. Volkslieder aus der Provinz Brandenburg. — *Sattrott*. Der Festkalender von Spukendorf.

LV. Ausland. 1892. *N°* 1 : *Hommel*. Die Astronomie der alten Chaldäer (voir les nos suiv.). — *N°* 7 : *Von Hellwald*. Die Christusfeste der Nestorianer.

LVI. Globus. — 1892. *N°* 6 : Von Stenin. Eine Mönchsrepublik im hohen Norden. — *W. J. Hoffmann*. Schamanentum bei den Ojibwa und Menomoni.

LVII. Germania. — *XXXVI*, 4 : *Kohl*. Aus isländischer Volksüberlieferung. — *Schlossar*. Volksmeinung und Volksaberglaube aus der deutschen Steiermark.

LVIII. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. — *N°* 1 : L. *Tobler*. Mythologie und Religion. — *Krejsl*. Zu den deutschen, böhmischen und mährischen Volksliedern. — *Rhamm*. Die Gebirgsnatur in Vorstellung und Sage der Gossensasser.

LIX. Rivista storica italiana. — *Octobre-décembre* 1891 : *Cipolla*. La storia dei Papi. — *De Leva*. La guerra di papa Giulio III contro Ottavio Farnese.

LX. Archivio storico italiano. — *VIII*, 4 : *Corsanti*. Alcuni documenti inediti relativi al concilio di Trento.

LXI. Studi e documenti di storia e diritto. — *T. XII* : *L. de Feis*. Storia di Liberio papa e dello scisma dei Semiariani. — *Campello della Spina*. Pontificato di Innocenzo XII, diario del conte G. B. Campello (suite).

LXII. Arkiv for Nordisk Filologi. — N. S. IV, 3 : Boer, Ueber die Orvar-Odds saga. — *Morgenstern*, Zur Ueberlieferung der grossen Olafssaga Tryggvasonar.

LXIII. Scandinavisches Archiv. — I, 1 et 2 : Wide, Bemerkungen zu der spartanischen Lycurguslegende. — *Linde*, Ueber das Carmen Saliare.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

[illegible]. Les Chambres; [illegible]. — Paris. Maisonneuve; 25 fr.

W. *Goodyear*. The grammar of the Lotus, a new history of classic ornament as a development of sun-worship. — Londres. Sampson Low; 1891; in-4 de 300 p., ill.; 63 sh.

Max Müller. Anthropological religion (Gifford Lectures de 1891). — Londres. Longmans; in-8 de 486 p.; 10 sh. 6.

Feestbundel aan prof. M. J. de Goeje op den 6e October aangeboden door eenige oud leerlingen. — Leyde. Brill; 1891; in-8 de 120 p. (Contient entre autres mémoires : G. *Wildeboer*. De eerste vier verzen van den 10e psalm. — H. G. *Kleyn*. Bijdragen tot de kerkgeschiedenis van het Oosten gedurende de 6e eeuw. — J. *Brandes*. Het onderzoek naar den oorsprong van de Maleische Hikayat Kalila dan Damina.

H. *Meulenbelt*. Medias in res. Een woord over de verhouding van godsdienstwetenschap en theologie en over het christendom en de inrichting der encyclopaedie van godgeleerdheid. — Nymègue. ten Hoet; in-8 de 149 p.; 1 fl. 25.

Religious systems of the world. Second edition with several new articles. — Londres. Sonnenschein; in-8 de 824 p.; 15 sh.

P. *Remondino*. History of circumcision from the earliest times to the present. Moral and physical reasons for its performance, with a history of eunuchism, hermaphrodism, etc. and of the different operations practiced upon the prepuce. — Philadelphie. Davis; in-8 de x et 346 p.; ill.

O. *Henne am Rhyn*. Der Teufels- und Hexenglaube. Seine Entwicklung, seine Herrschaft und sein Sturz. — Leipzig. Spohr; in-8 de xii et 150 p.; 2 m. 40.

Goblet d'Alviella. L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire. — Paris. Alcan; 1 vol. in-8 de xiv et 328 p. (Hibbert Lectures de 1891. L'ouvrage paraît simultanément en anglais).

G. *Bettany*. Primitive religion, being an introduction to the study of religions. — Londres. Ward; in-8, ill.; 2 sh. 6.

CHRISTIANISME

T. K. Abbott. Essays chiefly on the original texts of the Old and New Testaments. — Londres, Longmans; in-8 de IV et 228 p.

G. Fisher. History of the christian church. — Londres, Hodder; in-8 de 720 p.; 12 sh.

L. Janauschek. Bibliographia Bernardina. — Vienne, Hölder; in-4 de LXXXVII et 558 p.; 9 m.

Gallia christiana in provincias ecclesiasticas distributa. — Nouvelle édition, avec de nombreuses notes, des commentaires en français et des preuves additionnelles d'après les travaux modernes, t. I, 1re livr. — Toulouse, Privat; in-8 de XIV p. à 2 col.

L. Huberti. Gottesfrieden und Landfrieden. I. Die Friedensordnungen in Frankreich. — Ansbach, Brügel; gr. in-8 de XVI et 588 p.

A. Petit. Notre-Seigneur Jésus-Christ : sa vie et ses enseignements, t. II — Paris, Lethielleux; in-8 de 706 p.

L. Arosio. San Paolo e le sue quattordici lettere. — Milan, Cogliati; in-8 de XVI et 230 p.; 3 fr. 50.

W. Taylor. Paul the missionary. — Londres, Burnet; in-8 de 500 p.; 5 sh.

G. Findlay. The epistles of the apostle Paul. A sketch of their origin and contents. — Londres, Kelly; in-8 de 200 p.; 2 sh. 6.

J. Kribbe. Biblisch-theologische Analyse des Römerbriefes. — Amsterdam, Schaffer; in-8 de IV et 77 p.; 75 cents.

Mc Realsham. Romans dissected : a new critical analysis of the Epistle to the Romans. — New-York, Randolph; in-8 de XII et 87 p.; 75 c.

A. Padovani. In S. Pauli epistolas commentarius. In Epistolas ad Ephesios, Philippenses et Colossenses. — Crémone, Maffezzoni; in-16 de IX et 253 p.

W. Milligan. Lectures on the Apocalypse. — Londres, Macmillan; in-8 de 250 p.; 5 sh.

Henriot. Saint Pierre, son apostolat, son pontificat, son épiscopat. Histoire, traditions et légendes. — Lille, Desclée de Brouwer; in-8 de XXII et 541 p.

G. Bolland. Het Johannesevangelie in zijnen oorsprong onderzocht. — La Haye, Nijhoff; in-8 de 184 p.

H. Holtzmann. Das Neue Testament und der römische Staat (conférence). — Strasbourg, Heitz; in-8 de 42 p.

A. E. Brooke. The fragments of Heracleon (Texts and Studies, de J. A. Robinson; I, 4). — Cambridge, University Press; in-8 de VI et 112 p.; 5 sh.

L. Seuffert. Konstantins Gesetze und das Christenthum (conférence). — Wurzbourg, Hertz; in-4 de 22 p.; 1 m.

P. Batiffol. Quaestiones philostorgianae (thèse). — Paris, Lahure; in-8 de 69 p.

J. Nicole. Un traité de morale païenne christianisé. Étude sur un abrégé du commentaire de Hiéroclès, manuscrit grec de la Bibliothèque de Genève. — Bâle, Georg; 1 fr. 25.

A. Pallu de Lessert. Vicaires et comtes d'Afrique. — Paris; in-8.

S. *Augustini* operum sectionis VI pars 2 : Contra Felicem; De natura boni; Secundini Manichaei ad S. Augustinum epistula; Contra Secundinum; Euodii de fide contra Manichaeos; Commonitorium Augustini. — *Ed. J. Zycha* (Corpus script. eccl. lat. de Vienne, XXV, 2). — Vienne, Tempsky; in-8 de xxxvi et 799-997 p.; 7 m. 60.

A. Berthaud. S. Augustini doctrina de pulchro ingenuisque artibus e variis illius operibus excerpta. — Poitiers, Oudin; in-8 de ix et 115 p.

A. Largent. Études d'histoire ecclésiastique (saint Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Éphèse; saint Jean Chrysostome et la critique contemporaine; le brigandage d'Éphèse et le concile de Chalcédoine; programme d'un cours de patrologie; une homélie du siècle apostolique). — Paris, Retaux; in-8 de xiii et 289 p.; 4 fr.

R. de la Broise. Mamerti Claudiani vita ejusque doctrina de anima hominis. — Paris, Retaux; in-8 de xvi et 224 p.

J. Smith. Christian monasticism from the fourth to the ninth centuries of the christian era. — Londres, Innes; in-8 de 314 p.; 12 sh.

Ch. Cuissard. Théodulphe, évêque d'Orléans, sa vie et ses œuvres. — Orléans, Herluison; 5 fr.

[illegible]. L'Église institutrice de la France sous la dynastie mérovingienne. — Coutances, Salettes; in-8 de 69 p.

K. Schultess. Papst Sylvester II als Lehrer und Staatsmann. — Hamburg; in-4 de 50 p.

Ragey. Vie de saint Anselme, archevêque de Cantorbéry. — Lyon, Delhomme; in-8 de xvi et 383 p.

Th. Wolff. Die Bauernkreuzzüge des Jahres 1096. Ein Beitrag zur Geschichte des ersten Kreuzzuges. — Tubingue, Fues; in-8 de vi et 194 p.; 3 m.

V. Canet. Simon de Montfort et la croisade contre les Albigeois. — Lille, Desclée; in-8 de 320 p.; ill.

W. Pohle. Die Stellung des h. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. — Munster, Theissing; in-8 de 124 p.; 4 m.

A. L'Huillier. Saint Thomas de Cantorbéry, I. — Paris, Palmé; in-8 de xii et 499 p.

H. Finke. Konzilien-Studien zur Geschichte des xiii. Jhr. Ergänzungen zu Hefele's Conciliengeschichte, t. V et VI. — Munster, Regensberg; in-8 de vii et 123 p.; 2 m. 40.

T. Ingram. England and Rome. A history of the relations between the papacy and the English state and church, from the Norman conquest to the revolution of 1688. — Londres, Longmans; in-8 de 446 p.; 14 sh.

J. Bourassé, Archéologie chrétienne ou précis de l'histoire des monuments religieux du moyen âge. Édition revue et complétée par M. *C. Chevalier*. — Tours, Mame; in-8 de 384 p.

J. Jaurès. De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel (thèse). — Toulouse, Chauvin; in-8 de 80 p.

G. Loesche. Analecta Lutherana et Melanthoniana. Tischreden Luthers und Aussprüche Melanthons hauptsächlich nach Aufzeichnungen des J. Mathesius. — Gotha, Perthes; in-8 de xx et 420 p.; 9 m.

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Actenstücken. I (1533-1559). — Publication de l'Institut historique prussien à Rome et de l'administration prussienne des Archives, I et II, par *W. Friedensburg*. — Gotha, Perthes; in-8 de LVIII-615 et VIII-479 p.; 34 m.

F. Joyau, Saint Pie V, pape du Rosaire. — Lyon, Vitte, in-8 de xvi et 297 p.

W. van Nieuwenhoff, Leven van den h. Ignatius van Loyola. I. — Amsterdam, Borg; in-8 de VIII et 305 p.; 3 fl. 50.

H. de la Ferrière. La Saint-Barthélemy, la veille, le jour, le lendemain. — Paris, Calmann Lévy; 7 fr. 50.

N. Bonnet, Les protestants à Lyon au XVIIe siècle. — Lyon, Mougin-Rusand; in-8 de 224 p.

F. de Schickler, Les Églises du Refuge en Angleterre. — Paris, Fischbacher; 3 vol. gr. in-8° de xxx-431, 556 et VIII 432 p.; 25 fr.

Paul Pascal, Élie Benoist et l'Église réformée d'Alençon. — Paris, Fischbacher; in-8 de 307 p.; 4 fr.

L. Delfour. La Bible dans Racine. — Paris, Leroux; in-8 de xxv et in-8 de 207 p.; 4 fr.

P. Sauvert. Massillon. — Chalon-sur-Saône, Marceau; in-8 de XII et 278 p.

F. Meyrick. The church in Spain. — Londres, Gardner; in-8 de 464 p.; 5 sh.

R. A. Pinker. The holy coat of Trèves: a sketch of its history, cultus, etc. — Londres, Washbourne; in-8; 2 sh. 6.

R. Clarke. A pilgrimage to the holy coat of Trèves, with an account of its history and authenticity. — Londres, Longmans; in-8; 1 sh.

Aulard. Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême (1793-1794). — Paris, Alcan; in-12; 3 fr. 50.

E. Goulburn. John William Burgon, late dean of Chichester. — Londres, Murray; 2 vol. in-8 de xx-384 et 430 p.

G. Daniell, Bishop Wilberforce. — Londres, Methuen; in-8 de 230 p.; 2 sh. 6.

De Broglie. Le présent et l'avenir du catholicisme en France. — Paris, Plon-Nourrit; in-18 de 279 p.; 3 fr. 50.

E. Michael, Ignaz von Döllinger. — Innsbruck, Rauch; in-8 de XVI et 600 p.; 6 m.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

A. Kuenen, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments. Autorisierte deutsche Uebersetzung von C. Th. Müller, t. II. Die prophetischen Bücher. — Leipzig, Reisland; in-8 de IX et 188 p.; 17 m.

E. Reuss, Das Alte Testament übersetzt, eingeleitet und erläutert. — Édition posthume par les soins de MM. Erichson et Horst, 1re livr. — Brunswick, Schwetschke; in-8 de V et 74 p.; 1 fr. par livr. pour les souscripteurs.

E. Kautzsch, Die heil. Schrift des Alten Testaments übersetzt (1re partie). — Fribourg, Mohr; in-8 de VII et 404 p.; 5 fr.

M. Büdinger, De coloniarum quarundam phoeniciarum primordiis cum Hebraeorum exodo conjunctis. — Leipzig, Freytag; in-8 de 28 p.; 1 m.

J. Robertson, The early religion of Israel as set forth by biblical writers and by modern critical historians (Baird lectures de 1889). — Londres, Blackwood; in-8 de 520 p.; 10 sh. 6.

A. Trissl, Das biblische Sechstagewerk vom Standpunkte der katholischen Exegese und vom Standpunkte der Naturwissenschaft. — Ratisbonne, Verlagsanstalt; in-8 de 104 p.; 1 m. 20.

A. Duff, Old Testament theology or the history of Hebrew religion from the year 800 to 640. — Londres, Black; in-8 de 320 p.; 10 sh. 6.

F. Younghusband, The story of the Exodus. — Londres, Longmans; in-8 de 156 p.; 2 sh. 6.

F. Buhl, Canon and text of the Old Testament, translated by J. Macpherson. — Édimbourg, Clarke; in-8 de 350 p.; 7 sh. 6.

A. Walls, The oldest drama in the world; the Book of Job arranged in dramatic form with elucidations. — New-York, Hunt et Eaton; in-12 de 124 p.; 60 cents.

A. Davidson, Ezekiel. — Londres, Cambridge warehouse; in-8; 5 sh.

Steinthal, Zur Geschichte Sauls und Davids. Ein Beitrag zur Kritik der Bücher Samuel. — Berlin, Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums; in-4 de 47 p.

K. Marti, Der Prophet Sacharja der Zeitgenosse des Serubbabels. Fribourg, Mohr; in-8 de VIII et 124 p.; 3 m.

Meignan, Les prophètes d'Israël : quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie. — Paris, Lecoffre; in-8 de XX et 730 p.; 7 fr. 50.

H. Ryle, The canon of the Old Testament, an essay on the gradual growth and formation of the Hebrew canon of scripture. — Londres, Macmillan; in-8 de 310 p.; 6 sh.

C. Bruston, La Sulamite, mélodrame en cinq actes et en vers traduit de l'hébreu avec des notes explicatives et une introduction sur le sens et la date du Cantique des cantiques. — Paris, Fischbacher; in-8 de 80 p.; 2 fr.

R. Leuzinger. Biblisch-topographische Karte von Palästina, unter Mitwirkung von K. *Furrer.* — Berne. Schmid; 3 fr.

Mrs Oliphant. Jerusalem, its history and hope. — Londres. Macmillan; in-8 de 520 p.; 21 sh. (ill.).

H. Leimdörfer. Das heil. Schriftwerk Kohelet im Lichte der Geschichte. — Hambourg. Fritzsche; in-8 de iii et 151 p.; 4 m. 50.

Fl. Josephi opera, ed. Niese, t. III: Antiquitatum Judaicarum l. XI-XV. — Berlin. Weidmann; in-8 de LXVII et 409 p.; 18 m.

J. Wiesen. Geschichte und Methodik des Schulwesens im talmudischen Altertume. — Strasbourg. Betz; in-8 de vii et 59 p.; 2 m.

M. L. Margolis. Commentarius Isaacidis quatenus ad textum Talmudis investigandum adhiberi possit, tractatu Erubhin examinatur (Diss.). — New-York. in-8 de 72 p.

S. Kaatz. Die Scholien des Gregorius Abulfaragius Bar Hebraeus zum Weisheitsbuch des Josua ben Sira nach 4 Hss. des Horreum mysteriorum mit Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausgegeben. — Francfort. Kauffmann; in-8 de 34 p.; 1 m. 25.

A. Harkavy. Leben und Werke des Saadja Gaon (Said al-Fajjumi), 892-942, Rectors der talmudischen Akademie in Sura (5e partie des « Studien und Mittheilungen aus d. k. öffentl. Bibliothek zu Sanct-Petersburg »). — 6 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

H. Winckler. Geschichte Babyloniens und Assyriens. — Leipzig. Pfeiffer; in-8 de xii et 354 p.; 10 m.

W. Bannier. De titulis aliquot atticis rationes pecuniarum Minervae exhibentibus. — Berlin. Heinrich; 1 m. 20.

L. Pallat. De fabula Ariadnea. — Berlin. Heinrich; 1 m. 60.

P. O. Schjøtt. Mythologiske studier. I. Zeus — Apollo — Christiania. Dybwad.

F. Chavannes. De Palladii raptu (Dissert.). — Berlin. Heinrich, 1891; in-8 de 84 p.; 1 m. 50.

O. Gruppe. De Cadmi fabula. — Berlin. Gaertner; in-4 de 27 p.; 1 m.

J. Nikel. Die religiöse Duldung bei den heidnischen Kulturvölkern des Altertums. — Leipzig. Fock; in-4 de 12 p.; 60 pf.

K. Müllenhoff. Deutsche Altertumskunde, t. III. — Berlin, Weidmann; 10 m.

D. Comparetti. Il Kalewala o la poesia tradizionale dei *Finni*. — Florence. Loescher; 10 fr.

RELIGIONS D'ASIE.

E. Lamairesse. La vie du Bouddha, suivie du Bouddhisme dans l'Indo-Chine. — Paris. Carré; 4 fr.

M. Winternitz. Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Apastambiya-Grihyasutra und einigen anderen verwandten Werken. — Leipzig, Freytag ; 5 m.

R. Griffith. The hymns of the Rig Veda, t. III. — Bénarès, les trois vol. 30 sh.

FOLK-LORE

E. Schuré. Les grandes légendes de France. — Paris, Perrin ; 3 fr. 50.

P. Sébillot. Traditions et superstitions de la boulangerie. — Paris, Lechevalier ; 3 fr. 50.

E. Souvestre. Contes et légendes de la Basse-Bretagne. — Paris, Lechevalier ; 10 fr.

Ch. Thuriet. Traditions populaires du Doubs. — Paris, Lechevalier ; in-12 de xxxv et 595 p. ; 8 fr.

J. B. Andrews. Contes ligures ; traditions de la Rivière. — Paris, Leroux ; 5 fr.

J. Sepp. Völkerbrauch bei Hochzeit, Geburt und Tod. Beweis für die Einheit des Menschengeschlechts und die Urheimat Asien. — Munich, Huttler ; in-8 de 176 p. ; 2 m.

F. Ortwein. Deutsche Weihnachten. Der Weihnachtsfestkreis nach seiner Entstehung, seinen Sitten und Bräuchen deutscher Völker. — Gotha, Perthes ; in-8 de xiii et 123 p. ; 2 m. 40.

E. Westermarck. The history of human marriage. — Londres, Macmillan ; in-8 ; 14 sh.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE[1]

Tandis que, dans certaines pages au moins de Tertullien, le traditionalisme arrivait en Occident à ses conséquences extrêmes, un mouvement contraire se produisait en Orient, sous l'influence adoucie de cette grande philosophie grecque, qui avait tant contribué à la naissance du gnosticisme chrétien, et dont l'action s'était étendue jusque sur les Judéo-chrétiens eux-mêmes.

Le nouveau mouvement, il est vrai, est loin d'avoir la vigueur du premier. Le christianisme n'était plus assez jeune alors, pour que personne pût, en gardant le nom de chrétien, rompre avec une tradition déjà longue, comme les gnostiques avaient pu le faire avec la doctrine naissante. Les hommes dont que nous allons trouver devant nous, Clément d'Alexandrie et Origène, proclameront bien haut la nécessité de respecter la tradition orale et écrite. Mais en même temps ils auront tellement conscience du lien qui les rattache au gnosticisme, qu'ils réclameront hautement pour eux et pour le chrétien parfait le nom de *gnostiques*; et, comme les gnostiques purs, ils se distingueront radicalement de l'école traditionaliste par un point essentiel : la raison aura encore plus d'autorité pour eux que la *tradition*, et lorsqu'ils se sentiront obligés de choisir entre elles, ce sera toujours à la raison qu'ils donneront la supériorité, aussi éloignés du *Credo quamquam absurdum* pratiqué par Irénée, que du *Credo quia ineptum* proclamé par Tertullien.

Ajoutons que le mouvement, dont ils sont dans l'histoire les

(1) Cet article a été rédigé par M. Courdaveaux quelque temps avant sa mort. Il n'a pas pu le revoir en épreuves. La rédaction de la *Revue de l'Histoire des Religions* se fait un pieux devoir de publier les dernières pages de l'un de ses plus fidèles collaborateurs sans y rien modifier.

représentants les plus illustres, ne leur est pas particulier[1], et qu'il est presque encore un mouvement laïque, puisque les maîtres dont ils se réclament[2] ont toutes les apparences de simples laïques et qu'eux-mêmes, comme Tertullien d'ailleurs, n'ont jamais été que prêtres, et même ne l'ont été qu'assez tard. L'heure évidemment n'était pas venue encore du règne complet de la discipline dans l'Église. On y était trop près encore des temps où, selon la Διδαχὴ τῶν Ἀποστόλων, les prédicateurs ambulants étaient supérieurs en prestige aux plus élevés des ἐπισκόπων. Des voix indépendantes s'y élevaient donc encore autour des évêques et le silence n'était pas fait dans les rangs.

Quand, comment et par qui le christianisme avait-il été importé à Alexandrie et de là dans l'Égypte entière, on l'ignore, comme nous avons vu qu'on l'ignorait pour la province d'Afrique. Il est certain seulement que cette importation a dû s'y faire de bonne heure, grâce au voisinage de la Palestine et aux rapports incessants entre les Juifs des deux pays.

Les historiens ecclésiastiques modernes affirment volontiers, en rapprochant certaines données d'Eusèbe et de saint Jérôme[3], que le christianisme a été introduit en Égypte par le disciple et interprète de saint Pierre à Rome, saint Marc, qui se serait rendu à Alexandrie vers 44, après avoir écrit à Rome même l'évangile qui porte son nom, d'après ses souvenirs des prédications de l'apôtre et sans lui en avoir parlé. A quoi ils ajoutent, d'après les mêmes autorités, que Marc est demeuré sur le siège d'Alexandrie jusqu'à sa mort, arrivée en 62, plusieurs années avant celle de Pierre.

Malheureusement, outre les difficultés que soulève la présence de Pierre à Rome en 44, saint Irénée, antérieur de cent vingt ans à Eusèbe et de près de deux cents à Jérôme, affirme nettement

1) Clément d'Alexandrie, Stromates, I, 1.
2) Ibid.
3) Euseb., *Hist. Eccl.*, l. II, ch. xv et xvi, et l. VI, ch. xiv; saint Jérôme, *De Viris illustribus*, ch. viii. Eusèbe, comme cela lui arrive souvent, se contredit ici d'un chapitre à l'autre; et la biographie de Marc par saint Jérôme infirme elle-même son autorité par les erreurs manifestes qu'elle contient sur Philon, par exemple, et sur les Thérapeutes.

que Marc a écrit son évangile après la mort de Pierre et de Paul[1], que l'Église place en 68, et qui n'a pu dans aucun cas avoir lieu avant 64, date de la persécution de Néron. Un contemporain de Jérôme, d'autre part, saint Épiphane[2], fait retourner Marc d'Alexandrie à Rome, sur les ordres mêmes de Pierre, un peu avant la mort de celui-ci, pour y écrire son évangile sous les yeux mêmes de l'apôtre. Et, pour augmenter l'imbroglio, la plupart des mêmes écrivains modernes identifient ce Marc avec celui qui accompagnait Barnabé et saint Paul selon les *Actes*, qui le font voyager avec les deux apôtres en Chypre et en Asie dans le même temps où Eusèbe et Jérôme le font résider à Alexandrie ou à Rome.

La vérité est donc que l'on ne sait rien sur la part que Marc a pu prendre à la fondation de l'Église d'Alexandrie, ni par conséquent sur les auteurs et la date de cette fondation. Mais ce que l'on connaît heureusement d'une façon positive, c'est la nature du milieu où cette fondation s'est faite, et l'influence que ce milieu a dû logiquement avoir sur la doctrine qui y était importée.

Alexandrie n'était pas seulement le grand entrepôt commercial de l'Orient et de l'Occident, mais l'entrepôt intellectuel aussi de toutes leurs doctrines, le confluent où venaient se réunir toutes leurs idées. Brahmanisme, persisme, bouddhisme, religion égyptienne, philosophie grecque, tout s'y rencontrait et s'y mêlait, se heurtant ou se fondant, mais dans tous les cas préparant les esprits à une largeur de pensées, à une estime pour la raison et à un besoin de s'entendre avec eux-mêmes qui devaient difficilement se produire ailleurs.

Ni le dogme de la Trinité, ni la vie solitaire et contemplative n'avaient attendu le christianisme pour s'implanter en Égypte. Depuis quatre mille ans au moins la trinité divine d'Osiris, Isis et Horus avait sa place dans le culte égyptien; et, dès le début de notre ère, d'après le témoignage de Philon[3], les Thérapeutes,

1) *Contre Hérésies*, l. III, ch. i.
2) *Panarion*, l. III, ch. [illegible], § 4.
3) *La vie contemplative*.

imitateurs ou non des solitaires bouddhistes mais bien antérieurs aux solitaires chrétiens, menaient en commun, dans les déserts de l'Égypte, une vie contemplative, austère quoique sans macérations, toute de calme, de prière et de charité, où le sentiment de la fraternité était poussé jusqu'à la réprobation formelle de l'esclavage.

Sur un point de la plus haute importance, en même temps, la fusion s'était faite, depuis plusieurs siècles déjà, entre les idées des penseurs juifs et celles de Platon. Les Juifs alexandrins inconnus qui ont écrit les livres de la *Sapience* et des *Proverbes*, qu'on a si gratuitement et si tardivement aussi attribués à Salomon, avaient, dans un élan d'enthousiasme poétique, élevé métaphoriquement la sagesse, σοφία, jusqu'au rang de la première création divine, et fait d'elle une sorte de Dieu second, qui avait servi d'aide au Dieu premier pour la création du monde d'abord, pour son gouvernement ensuite; et dès deux cents ans avant notre ère, le Juif Aristobule, imité plus tard par Philon au temps même du Christ, avait identifié cette σοφία avec le λόγος du *Timée* de Platon. L'enthousiasme des *fidèles* égyptiens pour Jésus n'avait eu ensuite qu'à identifier le Christ avec ce λόγος[1]; et la théorie chrétienne du Verbe était née comme d'elle-même sur ce sol doublement préparé par la philosophie grecque et par les textes tenus pour inspirés.

Cette identification seulement du Verbe et de Jésus s'était faite, ainsi qu'on le sait, de deux façons bien différentes, selon que prédominait dans les nouveaux chrétiens l'esprit grec ou l'esprit juif. Chez les premiers, chez Basilide, chez Valentin, plus philosophes que mystiques et plus logiciens que croyants, l'identification de Jésus avec le Λόγος s'était faite aux dépens de son humanité, et son incarnation n'avait été qu'une apparence. Et ç'avait été là avec le rejet de l'Ancien Testament le seul point commun peut-être qu'eussent entre elles toutes les doctrines que la postérité a *réunies* sous le nom de gnostiques. Chez les autres, beaucoup plus préoccupés des souvenirs de la vie réelle

1. Les premiers gnostiques sont égyptiens.

du Christ, l'incarnation du Λόγος avait été réelle, sans rien ôter à sa divinité, et Jésus se trouvait ainsi avoir été à la fois Dieu et homme, sans qu'on approfondit encore les questions que devait soulever l'union en lui de ces deux natures contraires. L'organe de cette seconde doctrine avait été l'évangile attribué à saint Jean ; et, si elle s'était répandue de préférence dans l'Asie Mineure, où l'on disait que Jean avait enseigné et était mort, elle n'en était pas moins professée à Alexandrie même, à côté des enseignements gnostiques, par une école, moitié philosophique et moitié chrétienne, placée sous les yeux et sous la main de l'évêque lui-même, qui en choisissait les professeurs.

Le premier de ces professeurs avait été saint Pantène, philosophe stoïcien, qui avait quitté la philosophie pour le christianisme, et qui laissa, dit-on, sa chaire vers 187, pour aller prêcher le christianisme jusque dans les Indes. Ce fut Clément qui lui succéda et qui continua son enseignement. Mais les rapports entre les écoles gnostiques et celle de l'évêché étaient tels, et si grande leur communauté d'esprit philosophique, que Clément, qui a passé sa vie à combattre les gnostiques, non seulement n'a pas pour eux un seul mot de haine, comme Irénée en a tant, mais encore se glorifie du nom même de gnostique, et fait de la gnose le christianisme parfait, ce en quoi le suivra Origène.

On sait fort peu de chose de la vie de Clément. Il était né à Athènes, selon les uns ; à Alexandrie même, selon les autres. D'origine païenne, il étudia longtemps la philosophie, en s'attachant surtout à Platon, comme avait fait saint Justin ; et ce fut, comme lui encore, dans un âge déjà mûr qu'il se convertit définitivement au christianisme, après de nombreux voyages qui avaient pour but, semble-t-il, d'en connaître à fond les doctrines. Lui-même nous a laissé les noms des maîtres [1], dont il avait

[1] Stromates, I, 1. — Il y a certainement dans les idées de Clément une part à faire aux maîtres nommés par lui dans ses Stromates, qu'il a, devenu vieux, rédigés d'après les souvenirs qu'il avait d'eux, pour se consoler de ne plus les voir et de ne plus les entendre. Il est impossible seulement, faute de renseignements, de savoir jusqu'où allait cette part, de distinguer sûrement dans ses idées ce qui était d'eux et ce qui était de lui. Mais il est au moins une

ainsi recueilli les enseignements dans la Grande-Grèce, dans la Grèce propre, en Asie Mineure, en Syrie, en Palestine, en Égypte enfin, où sa conversion semble avoir été achevée par ce saint Pantène auquel il succéda dans sa chaire. Lorsque vint, vers 202, la première persécution de l'Église d'Égypte sous Septime Sévère, il se retira devant le danger, conformément aux principes posés par lui-même dans ses livres, et après s'être arrêté quelque temps chez l'évêque de Jérusalem, il alla remplacer en Cappadoce un évêque qui s'était, lui aussi, dérobé au péril. Quand la persécution fut terminée, il retourna à Alexandrie, où il trouva sa chaire occupée par son ancien disciple Origène. Il la lui laissa et rentra dans l'obscurité, où il employa à écrire, jusque dans un âge très avancé, le temps qu'il ne pouvait plus consacrer à l'enseignement. Il a ainsi beaucoup écrit.

Les ouvrages qui nous restent de lui sont :

1° *Exhortation aux Gentils*;

2° Le *Pédagogue*, en trois livres;

3° Les *Stromates*, en huit livres;

4° Un traité sur la question : *Quel riche sera sauvé?*

A quoi il faut ajouter les œuvres suivantes, dont il ne nous reste que des fragments :

1° Les *Hypotyposes* ou *Instructions chrétiennes* en huit livres;

2° Un livre *sur la Pâque*;

3° Un *sur les Jeûnes*;

4° Un *sur la Prière*;

5° Une *Exhortation à la Sagesse*;

6° Un traité des *Règles chrétiennes*.

Comme écrivain et comme penseur, Clément est peut-être un des hommes sur qui les opinions se sont le plus partagées et qui, en définitive, ont eu le plus à se plaindre de tout le monde. Tandis que le patriarche Photius, qui au IXe siècle avait encore tous ses livres entre les mains, l'accuse de plus d'une hérésie dans ses *Hypotyposes* surtout, maint écrivain ecclésiastique

conclusion que l'on a le droit de tirer des déclarations émues de leur vieux disciple : c'est que le christianisme qu'il a prêché, loin de ne relever que de sa fantaisie propre, était celui de beaucoup d'autres.

modernes, pour sauver l'unité de la tradition, a prétendu montrer chez lui tous les dogmes de l'Église actuelle[1]; et, de leur côté, les écrivains indépendants trouvant auprès de lui un génie autrement vigoureux, Origène, l'ont volontiers rapetissé au profit de ce dernier. Clément n'est certainement pas un esprit de haut vol, et l'on pourrait, d'autre part, désirer çà et là plus de fixité dans ses idées. Mais ce dernier défaut, qui lui est commun avec tant d'autres, lui est moins imputable qu'à l'état des dogmes alors; et, si Clément n'a pas les vigoureux coups d'ailes d'Origène, ni la décision de son esprit appuyé sur une érudition immense, il n'en est pas moins, en dépit de bien des subtilités, une des intelligences les plus droites et les plus pondérées, un des cœurs les plus chauds, les plus affectueux, les plus sympathiques que l'on puisse rencontrer. Il aime d'un amour presque égal toute cette littérature païenne qui a été sa nourrice, et cette religion chrétienne qui est le réconfort de son âge mûr; et il s'efforce aussi consciencieusement que possible de concilier ses principes d'autrefois avec ceux de l'heure présente, persuadé qu'entre eux l'accord est de droit, si bien que dans la plupart de ses démonstrations, à propos des questions de morale surtout, les citations des philosophes, et même des poètes de la Grèce, tiennent autant de place que celles de la Bible. Son bon sens, en même temps, le préserve des excès auxquels son fougueux suc-

(1) Voir à ce sujet le premier volume de l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury; l'analyse des idées de Clément, par Lamoury, dans l'édition Migne; la préface de la traduction de Clément, par de Genoude, et surtout cette traduction même, qui, sans doute pour ne pas faire mentir le proverbe, substitue si souvent les idées du traducteur à celles de l'auteur.

Voici d'autre part les hérésies dont Photius, dans sa *Bibliothèque*, accuse Clément:

1° L'éternité de la matière;

2° Le Fils simple créature du Père;

3° L'incarnation réduite à une simple apparence, et attribuée, non au Λόγος ἐνδιάθετος, mais au προφορικός seul, pour parler le langage de Tatien et d'Athénagore;

4° La métempsycose;

5° La pluralité des mondes créés avant celui d'Adam.

On voit que nous sommes à notre aise pour le juger d'après ce qui nous reste de lui aujourd'hui.

penseur s'est laissé entraîner sur le terrain de la morale; et avant tout et par dessus tout, il est une âme excellente, qu'il est impossible de fréquenter sans l'aimer. Son cœur est bon comme le Dieu qu'il prêche. Il eût renié ce Dieu, s'il n'avait pu montrer sa bonté partout; et la bienveillance qui était dans son cœur a été, non moins que le bon sens, l'âme de toute sa théologie.

Entrons-y donc sans autre préoccupation que celle de la vérité historique, et d'avance avec toute la sympathie [1] que cet homme excellent mérite.

C'est dans sa méthode naturellement que se trouve la clé de son système; et cette méthode, comme on devait s'y attendre, est la fille de son éducation platonicienne. Elle a pour point de départ l'identité de la raison humaine et de la raison divine, dont la nôtre est un écoulement, ἀπόρροια, et la première chose par suite qu'elle pose en principe est l'impossibilité de rien admettre qui soit contraire à notre raison.

A cette base toute philosophique, cependant, la *foi* de Clément en ajoute une autre, la révélation, qui, sans contredire jamais la raison humaine, est venue à différentes reprises la compléter et l'élargir [2] : par les indiscrétions des anges d'abord, à qui Dieu a permis de faire connaître aux femmes dont ils étaient épris l'existence de la Providence; par le soin ensuite que Dieu a pris de dicter à Moïse les livres de l'Ancien Testament, dont il a permis dès lors une première traduction, où tous les grands penseurs grecs sont venus puiser les germes de leurs systèmes [3]; puis par la seconde dictée qu'il a faite de ces livres même à Esdras quand ils eurent été détruits dans l'incendie de Jérusalem, et par la nouvelle traduction qu'il en a miraculeusement inspirée

1) Que l'on me permette ici une digression personnelle. Combien de fois, en relisant les œuvres morales de Clément, j'ai cru revoir devant mes yeux la bonne et souriante figure d'un des prélats qui ont le plus honoré l'épiscopat français : celle de Mgr Cœur, qui était évêque de Troyes alors que, jeune encore, j'étais professeur au lycée de cette ville! Que ces lignes au moins soient un hommage à la mémoire d'un des cœurs les plus chauds et des esprits les plus larges qu'ait comptés notre clergé gallican!

2) Exhortation aux Gentils, VI, 10, 11, 12; *Stromates*, II, 2 et 4; VII, 10.

3) Stromates, V, 14; VI, 2, 3, 4.

aux Septante [1]; enfin par l'envoi de son Fils qui a été chargé par lui de compléter notre instruction, et dont les enseignements nous ont été conservés directement dans les évangiles, indirectement dans les commentaires qu'il en a inspirés à un certain nombre de ses apôtres.

La foi à cette révélation, il est vrai, n'est qu'une pétition de principe, et Clément le sent bien. Mais quelle est, dit-il, la science qui ne débute pas par une pétition pareille [2]? quelle est celle qui n'est pas obligée de poser à son point de départ des prémisses qu'elle ne peut pas démontrer? Eh bien, les prémisses du chrétien, c'est la foi en la révélation! Et cette foi a pour se justifier exceptionnellement deux choses qui n'appartiennent qu'à elle : sa miraculeuse propagation en dépit des persécutions et le calme, la tranquillité qu'elle répand dans les âmes qui l'ont acceptée [3]!

La raison naturelle et la révélation qui la complète, voilà donc les deux bases des croyances du chrétien, bases aussi sacrées, aussi respectables l'une que l'autre. Mais ces deux bases, dès le premier moment, semblent s'entre-détruire, puisque mainte fois les actes ou les préceptes prêtés à Dieu dans l'Ancien Testament sont contradictoires à la perfection que lui assigne forcément la raison. Pure apparence heureusement, selon Clément, toute dans la lettre, non dans l'esprit du saint Livre! Ces faits ou ces préceptes qui sont contradictoires à la perfection divine ne doivent pas être entendus littéralement : ils ne sont que des allégories, comme toutes les religions en emploient, comme le Christ en a tant employé plus tard, pour nous faire comprendre sous cette forme des choses que nous n'aurions pas pu saisir sous une autre. La lettre ici n'est que l'écorce. Fendez l'écorce et vous trouverez le fruit.

C'est à Philon que remontait cette explication; Clément la lui a prise, à la suite de ses maîtres sans doute, et l'a faite vraiment sienne.

1) Clément, on le voit, n'est pas moins étranger à la critique historique que tous les Pères de l'Église des premiers siècles.
2) Stromates, II, 4.
3) Stromates, VI, 18.

Le procédé seulement peut s'appliquer de deux façons : en acceptant la vérité historique d'un fait et se bornant à le justifier par l'idée utile qu'on suppose cachée dessous ; ou en rejetant résolument la réalité de fait pour n'accepter que l'idée. Or la première manière, qui avait été celle d'Irénée, et qui sera celle de tant de Pères de l'Église au IVe et au Ve siècle, n'est qu'une demi-mesure qui ne sert pas à grand'chose, puisqu'elle laisse peser sur Dieu toute l'absurdité ou tout l'odieux d'actes et de commandements qui ne sont que trop réels, malgré la leçon qu'on veut qu'ils renferment. Et avec la seconde manière, qui avait été celle de Philon et qui sera celle d'Origène, toute la réalité historique de l'Ancien Testament peut disparaître de proche en proche, puisque, le principe une fois accepté, il est impossible de dire où l'on devra s'arrêter dans ses applications.

Jusqu'où donc Clément lui aussi s'est-il avancé dans la voie des explications allégoriques, et quel est celui des deux procédés qu'il a employés ? La question a été vivement controversée et mérite d'être éclaircie.

La vérité est qu'il a employé les deux procédés.

Il y a certainement des faits dont il a nié résolument la vérité historique. Dans les *Stromates*[1], le récit de la création du monde en six jours n'est qu'une accommodation de Moïse à la faiblesse humaine. En réalité la création s'est faite *d'un seul coup*, sans tâtonnements et sans essais, comme il convenait à l'omniscience et à la toute-puissance divine. Dans l'*Exhortation aux Gentils*[2], le serpent, tentateur d'Ève, n'est qu'une allégorie du plaisir. Dans les *Stromates*, à nouveau[3], l'arbre de vie, planté dans le Paradis, n'est qu'une figure par laquelle Moïse désigne la Providence ; et le Paradis, à son tour, est le monde, dans lequel sont nées toutes les œuvres de la création. Par deux fois enfin, dans les mêmes *Stromates*, le passage de l'*Exode* qui fait entrer Moïse dans la nue pour y voir Dieu, est ouvertement traité d'allégorie : « Dieu[4]

1) VI, 16.
2) Ch. 11.
3) V, 11.
4) II, 2.

ne peut être dans un nuage ni dans un lieu quelconque, lui qui est au-dessus du temps et de l'espace et ne saurait par conséquent être ni contenant ni contenu. Il faut donc que ce passage signifie que Moïse est entré dans les profondeurs inaccessibles de la réalité divine, parce que Dieu s'est lui-même révélé à lui. »

« Quand l'Écriture[1] dit que Moïse entra dans la nue où était Dieu, ces mots signifient, pour qui est en état de comprendre, que Dieu ne peut être vu par les yeux ni entendu par les oreilles de l'homme. La nuée, c'est l'incrédulité et l'ignorance de la plupart des mortels qui offusquent les splendeurs de la vérité. »

Il serait difficile de nier plus radicalement la réalité matérielle des faits. Mais Clément était trop perspicace pour ne pas comprendre la nécessité de s'arrêter dans cette voie; aussi est-il maint fait ou maint précepte de l'Ancien Testament dont il a accepté tout à la fois la vérité historique et le caractère allégorique. Les histoires de Sarah, d'Isaac, d'Ésaü et de Jacob, de Thamar et Juda[2] sont tout ensemble pour lui des faits réels et des annonces allégoriques de certains détails de la vie du Christ; et à leur tour les défenses que Moïse avait faites ou les autorisations qu'il avait données de manger de la chair de tel ou tel animal, avaient dû être observées à la lettre, mais étaient en même temps par métaphore la défense ou la permission de fréquenter les hommes dont les mœurs ressemblent à celles de ces animaux. Et il en était ainsi de la plupart des lois de Moïse[3]. Leur portée avait échappé à la masse; mais leur véritable sens avait été révélé oralement par Moïse à un petit nombre de privilégiés.

Comment choisir pourtant chaque fois entre ces deux modes d'interprétation? Comment distinguer les cas où l'on doit aller jusqu'à la négation radicale du fait ou du précepte, et ceux où l'on doit accepter leur vérité historique, en se bornant à les justifier par leur but allégorique?

Clément croyait pouvoir résoudre cette question singulièrement délicate, en prenant le Nouveau Testament pour critérium

1) V, 12.
2) Stromates, I, 5.
3) Stromates, V, 6 et 10.

de l'Ancien. Tout ce qui dans l'Ancien Testament était d'accord soit avec les faits du Nouveau, qu'il tenait tous pour vrais, soit avec ses préceptes, qu'il tenait tous pour justes, on devait, selon lui, l'accepter à la lettre, sauf à le justifier ensuite par son but allégorique, s'il était nécessaire de le faire par respect pour la raison humaine. Tout ce qui ne se prêtait pas à cet accord devait être rayé de la liste des réalités et rejeté dans le nombre des fictions bien intentionnées.

Mais là encore difficulté nouvelle ! Si Clément admettait comme vrais tous les faits rapportés par les Évangiles, il ne pouvait se dissimuler que tous les préceptes du Christ ne sont pas clairs, puisque presque toujours (et Clément disait toujours)[1] Jésus n'a parlé qu'en paraboles, dont plus d'une étrangement révoltante, si on la prend au pied de la lettre. Il y avait donc besoin là aussi d'un critérium, que Dieu ne pouvait nous avoir refusé, lui qui a subordonné notre salut à la vérité de notre foi ; et ce critérium, cet éclaircissement suprême du vrai sens de toutes les paroles du Christ, c'était, selon Clément, une tradition orale qui descendait des apôtres, éclairés eux-mêmes par Jésus, et que son ancienneté rendait évidemment bien supérieure à toutes les élucubrations de Basilides, Valentin ou Marcion.

Cette tradition toutefois, peu de gens l'avaient reçue[2] et elle était passée par des bouches d'inégale valeur[3]. Il s'en fallait donc de beaucoup que tout le monde pût la reconnaître et la comprendre. Il y avait besoin pour cela de toute la pénétration d'une raison cultivée, soutenue de tous les secours de la grâce ; et ceux-là seuls pouvaient y arriver, à qui Jésus faisait la faveur de doubler la puissance naturelle de leur vue, pour les conduire jusqu'à la gnose (γνῶσις) ou connaissance complète de la vérité. Il y avait peu de ces privilégiés, mais il y en avait ; il y en avait, mais ils étaient peu nombreux[4].

1) Stromates, VI, 15.

2) Stromates, VI, 7 : — [illegible]

3) Stromates, I, 1 : [illegible]

4) Stromates, I, 28 ; V, 4 et 9, etc. — C'est la croyance à une réserve de la tradition qui faisait probablement dire à Clément que les hérésies n'avaient

Tel est le dernier mot de la méthode compliquée et aristocratique de Clément. Les tours et les détours s'y multiplient, et avec eux les hésitations et les compromis, entre la tradition qui réclame ses droits et la raison qui veut conserver les siens. Finalement, c'est à la raison que Clément donne le dessus, puisque c'est elle qui juge la tradition; seulement ce n'est pas à la raison toute simple, mais à la raison éclairée et fortifiée par la grâce, ce qui ouvre la porte à tout puisqu'il n'y a pas de critérium de la grâce; méthode indécise et dangereuse, à la fois rationnelle et mystique, qui, par son appel aux dons privilégiés et à l'inspiration personnelle, est le contrepied de la soumission aveugle à la majorité, mais qui n'est pas non plus la libre discussion, et où l'on ne saurait dire ni à quel point précis commencent les droits de la raison ni à quel point ils s'arrêtent. Quelle autre seulement aurait mieux répondu tout à la fois au présent et au passé de cet homme, trop sincèrement chrétien pour ne pas faire une grande place aux enseignements de la Bible, du Christ et des apôtres[1], trop anciennement philosophe pour ne pas garder quelque chose

commencé qu'avec le docétisme. Les Judéo-chrétiens, qui ne croyaient qu'à l'humanité du Christ, étaient pour lui des gens qui n'avaient reçu qu'une partie de la tradition, des chrétiens incomplets, mais des chrétiens encore.

1) Voici les livres qui composaient pour Clément la tradition écrite. Dans l'Ancien Testament, outre les livres acceptés par les Juifs, il admettait la Sagesse, qu'il attribuait à Salomon, et l'Ecclésiastique de Jésus, fils de Sirach, (Eusèbe, VI, 13). Dans le Nouveau Testament il acceptait nos quatre Évangiles, désignés par lui comme émanés des apôtres, mais en faisant écrire Luc avant Marc (Stromates, VI, 14), et tous, y compris Jean, sous le règne de Néron (Stromates, VII, 17), contrairement à l'ordre et aux dates que leur a assignés une tradition ecclésiastique postérieure. A ces Évangiles il ajoute, tout en ne les donnant plus comme inspirés, mais en s'en servant hardiment, l'Évangile selon les Égyptiens (Stromates, III, 9 et 13) et l'Évangile selon les Hébreux (Stromates, II, 9). Il y joint, sans élever de doute sur la valeur d'aucun d'eux, et sans faire entre eux de différence, quatorze épîtres de Paul, y compris celle aux Hébreux, dont il attribue la rédaction à Luc, une épître de Pierre, deux épîtres de Jean, l'épître de Jude, l'Apocalypse de Jean, une Apocalypse de Pierre, la Prédication de Pierre, l'épître de Barnabé, l'épître de Clément Romain, le Pasteur d'Hermas, et enfin les écrits du Mage Hystaspe et de la Sibylle. A quoi l'on peut ajouter qu'il cite à plusieurs reprises des passages de Paul que nous n'avons plus aujourd'hui. Ni le nombre des livres saints ni leur texte n'étaient donc pour lui ce qu'ils sont aujourd'hui.

de sa vieille foi en la raison? Et de cette méthode logiquement boiteuse, mais appliquée par lui avec une sincérité entière, il a tiré un christianisme à part où la raison et le cœur trouvent également leur compte, et sur le terrain duquel on peut hautement regretter que la postérité ne l'ait pas suivi.

Voyons donc quelle était cette doctrine.

Les écrivains ecclésiastiques modernes qui prétendent, malgré Photius, trouver déjà dans Clément, implicitement au moins, toute la Trinité du concile de Nicée, paraissent au premier abord avoir beau jeu. On trouve, en effet, dans Clément une fois au moins le nom de la Trinité, avec l'énumération de ses trois termes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit[1]; et mainte autre fois encore il a parlé soit de l'unité de la monade divine[2], soit de l'unité du Père et du Fils[3] et de leur coexistence l'un dans l'autre[4]; à quoi même on a cru pouvoir ajouter qu'il a fait le Fils égal au Père[5] et parfait comme lui[6].

Tout cela seulement n'est qu'illusion.

Si les passages relatifs à l'unité du Père et du Fils avaient le sens et la portée que ces écrivains leur donnent, ce n'est pas au *Credo* du concile de Nicée qu'ils aboutiraient, mais au sabellianisme, où le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont que des points de vue différents d'un seul et même être, Dieu étant appelé bon, selon Clément, quand on le considère comme Père, et juste quand on le considère comme Fils[7].

1) *Stromates*, V, 14.

2) *Cohortatio*, 9 : τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἑνότητα... et τὴν ἀγαθὴν μονάδα.

3) *Pédagogue*, I, 8 : οὐδὲν ἄρα μισεῖται ὑπὸ τοῦ θεοῦ · ἀλλ' οὐδ' ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ · ἓν γὰρ ἄμφω, ὁ θεός.

4) *Pédagogue*, I, 5 : υἱὸς ἐν πατρί, καὶ πατὴρ ἐν υἱῷ.

5) *Cohortatio*, 10 : ἐξισωθεὶς τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων.

6) *Pédagogue*, I, 5 : ὁ τοῦ τελείου πατρὸς..., et 6 : Χριστὸς τέλειος ἐστιν.

7) *Pédagogue*, I, 8 : ὁ γὰρ ἱστὰς τοὺς μὲν ἐκ δεξιῶν, τοὺς δὲ ἐξ εὐωνύμων, καθ' ὃ μὲν πατὴρ νοεῖται, ἀγαθὸς ὤν · καθ' ὃ δὲ υἱὸς δίκαιος προσαγορεύεται. — A quoi il est juste d'ajouter que le but de Clément étant de combattre Basilide, Valentin et autres qui admettaient deux Pères, deux Fils et deux Saints-Esprits, la plupart des passages où il est question chez lui de l'unité du Père, du Fils ou de l'Esprit, signifient simplement qu'il n'y a qu'un Père, qu'un Fils et qu'un Esprit.

Clément n'a pas dit que Jésus fût égal à Dieu, mais qu'il lui avait été égalé, ἐξισωθείς, et non ἴσος ; et le mot n'est chez lui qu'une allusion à celui de saint Paul ἴσα θεῷ (*Philippiens*, II, 6) et surtout aux premiers versets de l'*Évangile de Jean*[1].

Si le Fils chez lui est dit *parfait*, c'est parce qu'il *est l'image*, εἰκών, d'un Père parfait. Mais nous aussi, selon lui, nous sommes parfaits, lorsque nous avons été baptisés, et il y a plus même, nous sommes dieux[2] ! Les mots de *parfait* et de *Dieu* même sont donc loin d'avoir partout chez lui la valeur absolue qu'on prétend leur donner.

Innombrables maintenant sont des passages où le Fils est chez Clément l'inférieur de Dieu son Père.

Quoiqu'il soit éternel et sans commencement, il n'en a pas moins été fait par Dieu[3], qui est son supérieur et son Dieu, en même temps que son Père, et de qui il tient tout. Bien qu'il soit en lui et ne s'en éloigne jamais, il n'est que la première de ses créations, celle qui se rapproche le plus de lui. Dieu est la première cause et lui n'est que la seconde, celle que Dieu a faite pour s'en servir dans la création et le gouvernement du monde. Bien qu'on l'appelle Dieu lui aussi, il n'est que le serviteur, l'instrument du Dieu réel, dont il accomplit toutes les volontés ; il en est une énergie, une puissance ; il est son image, comme nous sommes la sienne à lui ; il est le grand prêtre qui intercède pour nous près de lui, son agent, en un mot, et son inférieur par

1) Voici la phrase complète de Clément : [illegible]

2) *Philippiens*, II, 6 : [illegible] Ἐγὼ γάρ, φησίν, εἶπα· [illegible] πάντες.

3) *Stromates*, VI, 7 : [illegible]

VII, 1 : [illegible]

Ibidem : [illegible]

VII, 2 : [illegible]

VI, 9 : [illegible]

Ibidem : [illegible]

Exhortation, 12 : [illegible]

tous les côtés, quelle que soit sa supériorité sur le reste des êtres[1]; et quoiqu'il soit d'ordinaire appelé par Clément le νοῦς et la σοφία de Dieu, son *intelligence* et sa *sagesse*, on pourrait croire, à plus d'un passage, qu'il n'en est que la *parole*, le λόγος προφορικός, à la façon d'Athénagore et de Théophile d'Antioche, comme Photius lui reproche de l'avoir fait dans ses *Hypotyposes*[2].

Quant au Saint-Esprit, dont Clément parle à peine et jamais en termes un peu nets, tout ce que l'on en peut dire de certain, c'est qu'il est chez lui la *bouche* du Fils (στόμα), ce qui en fait son inférieur, puisqu'il n'est plus que son organe. Aussi Clément l'appelle-t-il la troisième cause[3], sans que cela l'empêche d'ailleurs de parler de lui parfois comme s'il le confondait avec le Verbe.

La vérité est que chez Clément, comme chez Tertullien, la Trinité en est encore à s'élaborer, à se chercher. Pris, lui aussi, entre l'unité forcée de Dieu et de la divinisation de Jésus-Christ et du Saint-Esprit dans l'Évangile de Jean et quelques passages de Paul, Clément s'évertue, comme le grand docteur africain, à concilier de son mieux ces données contradictoires, à rapprocher le moins mal qu'il peut ces trois termes, qu'il ne sait comment unir ni comment séparer; et les mots dont il se sert pour rendre ses idées sur ce point ne sont pas plus précis que ses idées elles-mêmes. Une seule chose est indiscutable chez lui, comme chez Tertullien : l'infériorité du Fils par rapport au Père et du Saint-Esprit par rapport au Fils, quand il ne le confond pas avec lui[4].

Ce point épineux franchi, Clément se trouve rendu à lui-même pour un moment au moins; et le vieux platonicien et l'homme de cœur s'unissent en lui pour comprendre le rôle du Fils d'une façon singulièrement élevée.

1) *Stromates*, VII, 2 : ... [illegible]

Ibidem : [illegible]. Et dans la *Cohortation* : [illegible]

Pédagogue, III, 1 : Θεοῦ [illegible] ὁ λόγος.

2) [illegible] etc., etc.

3) *Stromates*, V, 14 : τὸ τρίτον αἴτιον.

4) *Pédagogue*, I, 6 et 11 ; *Stromates*, VI, 13.

Que d'autres fassent du Dieu essentiellement parfait un maître partial et un justicier cruel ! Clément conçoit bien autrement les desseins de ce Dieu et la mission de celui dont il a fait son agent ! Ce que veut Dieu, selon lui, avec l'infaillibilité de sa toute-puissance et de son omniscience, c'est le bonheur de l'humanité *entière* et c'est à amener ce bonheur qu'est employé le Fils, qui n'est pas seulement l'œil, la voix, la raison du Père, mais son cœur même. Après avoir servi d'instrument à son Père pour la création du monde, le Fils a passé et passe sa vie de Dieu, si l'on peut se servir de cette expression, à veiller sur les hommes, à les éclairer, à les conduire, à être, au vieux sens du mot, leur pédagogue[1], ce serviteur intelligent et dévoué, chargé de prendre l'enfant par la main, de diriger ses pas vers la route de la vie, d'ouvrir et d'éclairer son esprit, finalement d'assurer son bonheur en faisant de lui un homme aussi complet que possible.

Pour atteindre ce but, le mode d'action du Fils a dû varier avec les temps. Si bon que Dieu soit, il a toujours et partout fait légitimement de la foi en lui la condition de notre salut, mais toujours et partout aussi il a proportionné ses exigences sur l'étendue de cette foi à l'étendue même des secours qu'il nous accordait graduellement pour y arriver. De là les phases diverses de l'action du Christ. Dans les premiers temps de l'humanité, quand, à notre intelligence entr'ouverte à peine et troublée par les mouvements violents des passions primitives, Dieu ne demandait que de le reconnaître comme créateur, le Fils s'est borné à se communiquer à nous sous sa forme toute spirituelle de Λόγος divin, à nous prêter d'en haut ses clartés, pour aider les hommes de bonne volonté à entrevoir Dieu à travers ses œuvres. Plus tard, quand, en raison de nos progrès, Dieu eut résolu de nous communiquer un plus grand nombre d'enseignements, en exigeant de nous davantage, et qu'il eut choisi un peuple particulier pour en faire comme le canal par où sa parole elle-même se répandrait dans le monde entier, le Fils a par deux fois dicté ses instructions à Moïse d'abord, puis à Esdras[2], et par deux fois

1) Παιδαγωγός, conducteur d'enfants.
2) *Stromates*, I, 22.

aussi il en a provoqué la traduction en langue grecque, pour que les penseurs profanes pussent venir y puiser les éléments de cette noble philosophie qui a été la meilleure des préparations au christianisme, et qui est restée le plus puissant de ses auxiliaires[1]. Lorsqu'en a sonné ensuite l'heure fixée de toute éternité dans les conseils du Père, le Fils s'est fait homme au sein d'une vierge et est venu vivre au milieu de nous, comme un de nous, en acceptant pour lui toutes nos misères, y compris la mort même, afin de nous compléter, par ses enseignements de vive voix, la révélation des vérités divines, et d'y ajouter par ses exemples tous les stimulants dont nous pouvons avoir besoin pour conformer notre conduite à notre foi. Pour que nul n'eût été privé de l'entendre, il est, après son crucifiement, descendu trois jours aux enfers, où les justes des temps passés ont pu s'instruire à sa parole; puis il y a fait descendre, à leur tour, ses apôtres après leur mort, pour éclairer ceux des justes qui y étaient arrivés après sa visite, et qui n'avaient pu entendre ni sa voix ni la leur[2]. Et maintenant qu'il est remonté au ciel il y continue à la droite du Père, au profit de l'humanité entière, son rôle de pédagogue aimant, dont l'œil ne la perd jamais de vue, dont la main ne se retire jamais d'elle, dont la voix ne se lasse jamais de se faire entendre à ses oreilles, caressante ou sévère, pour la soutenir ou pour la reprendre, mais surtout caressante et pour la soutenir, car ce n'est pas l'autorité qui parle par sa bouche le plus fréquemment et le plus haut, mais l'amour.

Voilà le rôle du Fils, selon Clément, en harmonie avec les desseins du Père. Or, quelles que puissent être les parties faibles de cette construction, comment ne pas y être frappé des efforts du vieux penseur pour sauver, en dépit de la tradition, l'impartialité de son Dieu, malgré le choix fait par lui d'un petit peuple ignoré de tous pour être sa nation privilégiée au sein de cette humanité immense que ce choix exclusif semblait livrer de parti pris à l'ignorance qui devait la perdre.

1) Stromates, I, 5.
2) Stromates, VI, 6.

Et ce n'est pas tout. Le Verbe qui, après nous avoir ainsi éclairés partiellement et par degrés avant son incarnation, s'est incarné pour achever notre instruction par ses enseignements de vive voix et par ses exemples, ce Verbe-là, selon Clément, si l'on en juge par l'ensemble de la doctrine, n'est qu'un ami et un docteur, et non une victime expiatoire. Quand, à propos de sa mission, les traducteurs et commentateurs mettent dans la bouche de Clément, les mots de *rachat*, de *rachetant*, de *racheté*, ce sont là simplement des infidélités d'interprètes trop pressés de retrouver dans l'auteur leurs propres idées à eux-mêmes [1]. Les mots de λύτρον, λυτρώσας, λελυτρωμένος, λυτρωθείς, qui se rencontrent chez Clément quatre ou cinq fois, et que ces messieurs y traduisent par *rachat*, *rachetant*, *racheté*, ne répondent point, de par leur racine λυ, à l'idée particulière et restreinte de *rachat*, mais à l'idée générale et bien autrement large de *délivrance* et d'*affranchissement*; et il suffit pour expliquer leur emploi par Clément que l'homme, *lié au péché* ou *lié par le péché à la mort*, s'en trouve affranchi selon lui par suite des enseignements et des exemples du Christ. Or, en face des quelques lambeaux de phrase [2] où ces mots d'un sens si indéterminé se trouvent jetés comme en passant par l'auteur, se dressent une foule d'expositions doctrinales, longuement motivées et déduites, où le rôle du Christ comme sauveur se résume dans celui du pédagogue instruisant

1) Dans le Nouveau Testament, en dehors de saint Paul qui a fait du rôle expiatoire du Christ la base de son système, ce rôle ne se trouve que dans quatre passages en tout (*Matth.*, xx, 28 ; Ire *Ép. de Jean*, i, 7 ; Ire *Ép. de Pierre*, i, 19 ; *Apoc.*, i, 5). On pouvait donc, à une époque où la doctrine était encore si mal fixée, concevoir le christianisme sans lui. Et de fait, après avoir été admise par mainte école gnostique, la croyance que Jésus-Christ était venu pour *délivrer* seulement et non pour *racheter*, se retrouvera au VIe siècle encore dans la secte chrétienne des manichéens.

2) Voici ces passages :

Pédagogue, I, 9 : [illegible]

Id., I, 5 : [illegible]

Id., II, 2 : [illegible]

Id., III, 3 : [illegible]

Quis dives salvetur? 37 : [illegible]

et payant d'exemple[1] et, chose plus décisive encore, le rôle expiatoire de Jésus serait en contradiction absolue avec les idées générales de Clément sur le but des châtiments, ce qui ferait de lui un non-sens.

Pour Clément la justice du Dieu élevé au-dessus de tout et indépendant de tout, du Dieu absolument [illegible], que rien ne saurait atteindre et léser, pas plus gagner et séduire, n'est pas seulement une justice impartiale, mais une justice absolument bonne, qui ne frappe jamais que dans l'intérêt même du coupable, c'est-à-dire pour son amendement, pour son amélioration, et cela jusque dans les enfers mêmes[2]. De la trop fameuse théorie qui fait du châtiment une satisfaction due au maître offensé, en réparation de la violation de ses ordres, on ne trouve pas un seul mot dans toutes les œuvres de Clément. Chez lui, si, sous le gouvernement d'un Dieu parfait, le malheur, en guise d'expiation ([illegible]), se trouve lié à la faute, comme sa conséquence logique, en vertu de la nature même des choses et conformément à l'esprit de toute la philosophie grecque, ce n'est pas pour que Dieu se venge, mais pour que le coupable, par une organisation providentielle, trouve dans sa souffrance un avertissement, un motif de réflexion qui le fasse rentrer en lui-même, se repentir et s'améliorer. Les menaces mêmes que Dieu prodigue dans les deux Testaments ne sont qu'un moyen pour lui de se dispenser de punir.

En quoi donc un pareil Dieu, pour pardonner à l'homme, aurait-il eu besoin du sang d'un innocent ? Par leurs péchés qui leur troublaient de plus en plus la vue et augmentaient graduellement en eux l'habitude de mal faire, les hommes se trouvaient de plus en plus liés au péché lui-même et à ses suites inévitables, la souffrance et la mort. Jésus-Christ, par ses instructions de vive voix, a achevé de dessiller leurs yeux, de les

1) *Cohortatio*, I, 11, 12. — *Stromates*, V, VI, VII à peu près entiers.
Dans le *Pédagogue*, I, 5, Clément compare le sacrifice ([illegible]) du Fils à celui d'Isaac, à la consommation près. Or Isaac n'était point personne une victime expiatoire.

2) *Pédagogue*, I, 8 et 9. — *Stromates*, II, 15; IV, 24; VI, 14; VII, 2, 3, 6, 10, 12, 16.

ouvrir à la science, à la vue claire du juste et du vrai, qui est la condition première de la pratique du bien ; par ses exemples, en même temps, par celui surtout de son obéissance à Dieu poussée jusqu'à la mort même, il nous a ranimés et pénétrés de sa force, jusqu'à nous affranchir de l'asservissement au péché. Cela suffit pour que l'on puisse employer à son occasion les mots de λυτρώσεως et de λύτρου, sans forcer Clément à se contredire en prêtant à son Dieu, pour pardonner aux pécheurs, cet étrange besoin du sang d'un innocent, que dément tout le reste de la doctrine.

Encore moins pourrait-il être question chez Clément de faire racheter par ce sang, non plus nos péchés à nous, mais une part que nous aurions eue dans le péché de notre premier père. Nous avons déjà vu que pour lui l'histoire du péché d'Adam[1] n'est qu'une allégorie où Adam représente l'humanité tout entière, et où l'arbre de la science du bien et du mal figure la sagesse de Dieu au milieu du monde. Le serpent, qui est dit avoir séduit Ève, n'est que la volupté qui l'a tentée et qui lui a fait désirer les plaisirs du mariage avant l'heure convenable[2]. Comme Adam donc, nous ne naissons ni innocents ni coupables, mais simplement propres à acquérir la vertu et faits pour nous sauver nous-mêmes par cette acquisition volontaire. Tous les enfants qui sont nés de parents purifiés sont purs[3], et, si maint prophète a dit que nous naissions tous dans la souillure, c'est que nous naissions tous alors de parents pécheurs et souillés[4]. Si nous périssons comme Adam, c'est par notre faute, à nous seuls[5] ; et s'il y a eu quelque transmission funeste d'Adam à sa postérité, ça n'a été que la transmission naturelle de son impatience au plaisir, non

1) *Stromates*, V, 11.

2) Pour saint Augustin, qui tendra à concilier le premier et le second chapitre de la *Genèse*, Adam et Ève se seront unis dès la première heure ; et toute la différence entre leur union avant et après la faute, sera son calme avant, son effervescence après.

3) *Stromates*, III, 16 : [illegible]. Saint Augustin dira le contraire pour justifier le baptême des enfants nouveau-nés.

4) *Stromates*, III, 16.

5) *Ibid.*, 17 : [illegible]

celle de sa faute même. Nous seuls sommes la cause de ce qui nous arrive ensuite[1].

Clément n'a donc pas plus admis la transmission de la faute d'Adam que le rôle expiatoire du Christ, et les deux négations ou abstentions chez lui se confirment l'une l'autre. A aucun titre son Christ n'a à jouer le rôle d'une victime expiatoire, à être autre chose, pour nous, qu'un docteur et un ami, un docteur qui nous apporte la lumière, un ami qui nous presse tendrement d'ouvrir les yeux pour la recevoir et de nous laisser sauver en acceptant volontairement ce que le Maître nous enseigne.

Ceux-là ont tort en effet qui parlent de prédestination et prétendent, avec les gnostiques, que la foi n'est pas volontaire, mais que chacun est marqué dès sa naissance, pour croire ou pour ne pas croire[2]. Si croire au Christ, dit Clément, ne dépendait pas de nous, Dieu, qui est la raison même, n'aurait pas su ce qu'il faisait quand il a fait de la foi la première condition du salut. La prédestination, dans la bouche de Jésus ou des apôtres, ne signifie que la prescience divine.

Croire pourtant ne dépend pas de nous directement, et l'Écriture affirme, avec raison, que la foi est un don. Mais rien de tout cela ne se contredit. Ce qui nous empêche de croire au Christ, ce sont uniquement nos passions ; or, combattre nos passions dépend absolument de nous, de notre volonté, de notre libre arbitre. Combattons-les donc[3], purifions nos cœurs dans le désir sincère d'arriver à voir clair, à dissiper le nuage que nos passions répandent entre la vérité et nous, et le nuage se dissipera de lui-même, et la vérité nous apparaissant dans toute sa clarté par la grâce du Christ, entraînera, d'elle-même, notre adhésion, en même temps qu'elle répandra dans notre âme une tranquillité et un calme que nous n'aurons jamais connus, pré-

1) *Stromates*, III, 16 : « *Qu'on nous dise comment l'enfant qui vient de naître a pu pécher, ou comment a été compris dans la malédiction d'Adam celui qui n'a rien fait ?*... Si l'homme est conçu dans le péché (à cause de la passion mise à l'acte générateur), il n'est pas pour cela lui-même dans le péché. »
2) *Stromates*, V, 1 ; *VI*, 3.
3) *Stromates*, I, 18 ; *II*, 2 ; V, 1, etc. Et le *Pédagogue*, II et III presque partout.

curseurs, dès ce monde, du bonheur qui nous attend plus tard. Et que l'on ne s'imagine pas que nous ayons de grands efforts à faire pour remporter cette victoire sur nos passions! Nous ne serons pas, dans ce combat, abandonnés à nos propres forces, et nous n'aurons pas à y vaincre tout seuls. Le Dieu de bonté, qui veut notre salut avant tout, ne nous demande pas des choses si difficiles : il nous aidera lui-même à vaincre, une fois que nous aurons formé le ferme propos de combattre. Un bon désir, un bon mouvement, voilà tout ce qu'il exige de nous; et lui-même, après cela, nous enverra le complément de force qui nous est nécessaire pour triompher définitivement. Ce que nous avons à vaincre par nous-mêmes, c'est uniquement notre amour-propre, notre orgueil, qui se révolte à la pensée de nous soumettre sans examen, d'accepter le joug sans preuve. Vainquez-le seulement un instant, tombez à genoux, sous le sentiment de votre ignorance indiscutable, consentez à demander la foi, et Dieu fera le reste sur votre cœur comme sur votre esprit, sur votre esprit comme sur votre cœur. Et alors le bon Clément qui parle ici évidemment au nom de son expérience personnelle, bien plus qu'au nom de la logique, se répand en effusions sans cesse renouvelées sur la bonté de ce Dieu, dont son cœur est l'image; et les paroles les plus tendres, les exhortations les plus émues, les instances les plus affectueuses se pressent dans la bouche de ce modèle des prédicateurs pour nous déterminer à faire l'épreuve qu'il a faite lui-même, à ne pas fermer plus longtemps l'oreille aux sollicitations de Dieu qui veut nous sauver.

Ainsi, tout se tient et s'enchaîne chez lui, une fois le premier chaînon attaché. Sa foi en la bonté divine lui explique tout, lui harmonise tout, lui dore tout.

Comment, maintenant, avec de telles prémisses et sous un pareil Dieu, aurait-il pu admettre l'éternité des peines?

Quoique ses traducteurs la lui aient fait enseigner[1] une fois au moins, le mot ne s'en trouve jamais dans son texte; et, chose remarquable, lorsque dans cet endroit et dans un passage de la

1) De Genoude, *Pédagogue*, I, 9.

Exhortation[1], Clément cite les versets de Matthieu où est mentionnée l'éternité des peines[2], il laisse précisément de côté les mots qui en expriment l'idée, soit qu'il ne les eût pas dans son texte à lui, soit qu'il les regardât comme de ceux qui ne devaient pas être pris à la lettre. En fait la *Patrologie* elle-même[3] reconnaît qu'il ne croyait pas à cette éternité des peines, et qu'il n'était pas jusqu'au Diable pour lequel il n'admît la possibilité de se repentir et de rentrer en grâce avec Dieu.

Comment, en effet, l'étrange argument de tant de théologiens modernes, *qu'il faut une réparation infinie pour effacer une offense infinie*, aurait-il pu toucher un esprit comme le sien, qui, plaçant Dieu si haut que rien ne pouvait l'atteindre, en éloignait jusqu'à la pensée même d'exiger du coupable une satisfaction quelconque, et ne lui faisait infliger de châtiments que dans l'intérêt et pour l'amendement de celui qui avait failli[4] ?

Aussi, en dépit d'un ou deux passages un peu équivoques[5], l'immense majorité des textes de Clément est-elle formellement contraire à cette éternité des châtiments. Ce qui est tout d'abord hors de contestation, c'est que, chez lui, s'il y avait des gens éternellement damnés, ce ne pouvaient être que ceux qui auraient persisté jusqu'au bout à vouloir l'être. Nul homme, en effet, selon lui, ne passe d'un bond à son lot éternel au sortir de cette vie : mais tous, croyants et incroyants, imparfaits tous quoique à des degrés divers, ont à traverser une succession d'existences où leur sort est proportionné à ce qu'ils ont été dans l'existence

1) Ch. 9.
2) Matthieu, xi, 12 ; xxv, 41, 46.
3) Stromata, VI, 14, note 82.
4) Les deux choses sont tellement incompatibles que plus tard, lorsque l'on reprendra contre l'éternité des peines le principe de Clément sur l'utilité des châtiments, saint Augustin, qui croit à cette éternité, ne trouvera qu'une chose à répondre : c'est qu'il faut bien que le principe soit faux, puisque l'éternité des peines est vraie.
5) Voici ces passages : Stromata, VI, 14, et VII, 16. Clément parle de quelques individus souillés de corruption et de quelques autres, incurables, mais ils sont pour lui plus dignes de pitié que de colère, et l'on doit croire qu'il ne les regarde comme incurables que par les moyens ordinaires, puisque c'est pour eux précisément qu'il écrit.

précédents[1] avec la possibilité constante de s'améliorer dans chacune d'elles, de sorte que ceux-là seuls n'arriveraient jamais à Dieu qui ne voudraient jamais y arriver. Mais les choses ne s'arrêtent pas là : le Dieu essentiellement bon doit vouloir et veut le salut de tout le monde, et, comme il est aussi absolument puissant, rien ne doit pouvoir empêcher l'accomplissement de ses volontés ; tout le monde donc, après un temps plus ou moins long de souffrances méritées, proportionnées à ses fautes, doit finir par arriver au salut, en dépit même des réluctances de sa volonté; et Clément nous déclare en termes exprès que, après n'avoir employé avec chacun, pendant un temps plus ou moins long, que des moyens qui laissaient sa liberté intacte, Dieu finit par en employer qui la violentent, et qui, en forçant les plus récalcitrants à se repentir, les sauvent aussi malgré eux[2].

Un des maîtres de Clément, saint Paul, éprouvant au fond de sa raison le besoin de concilier avec la bonté et l'impartialité divines, l'inégalité de la répartition des grâces entre les hommes, n'était arrivé à se satisfaire qu'en admettant au terme de la route la réhabilitation universelle comme compensation, au moins, des inégalités inexpliquées du voyage[3]. Et cependant saint Paul professait le plus souverain mépris pour la sagesse humaine qu'il traitait hautement de folie! A combien plus forte raison, Clément devait-il, lui aussi, arriver à ce salut final de tous, lui qui faisait de la raison humaine une irradiation de la raison divine. L'Église a pu depuis condamner sa doctrine ; mais Clément avait pour lui la logique et l'exemple du plus grand de ses maîtres.

Il n'a pas été plus orthodoxe, d'ailleurs, sur les principales

1) Stromates, VI, 12, 14; VII, 2, 3, 10, 16.

2) Stromates, VII, 2 : [illegible]

Stromates, VI, 6 : [illegible]

3) Rom., VIII, 21 et XI, 32; I Cor., XV, 24-28; I Timoth., II, 1-6; Colos., I, 20.

questions qui se rattachent à toutes celles-là : l'Incarnation, l'Eucharistie, le Baptême.

Sur l'Incarnation qui touche de si près à la Trinité, Clément est aussi embarrassé, aussi hésitant que sur la Trinité elle-même. Que Jésus soit né miraculeusement d'une vierge, cela ne fait pas un doute pour lui, sans qu'aucun mot d'ailleurs autorise à penser qu'il crût à la perpétuité de la virginité de Marie ; mais en quoi a consisté au juste cette incarnation ? quels ont été les rapports précis de l'être divin et de l'être humain en Jésus ? Clément là-dessus n'en sait pas plus que ses devanciers et n'a pas d'idées plus arrêtées que les leurs.

Et quoi d'étonnant en cela ? Si la Trinité a mis des siècles à se constituer dans l'esprit des fidèles, s'il a fallu quatre cents ans et plus pour faire accepter par tous ce Dieu un composé de trois dieux, cet être un composé de trois êtres, cette substance une composée de trois substances, comment aurait-on pu comprendre plus aisément et plus vite ce Dieu qui se fait homme sans cesser d'être Dieu, cet être impassible, immuable, éternel, qui devient souffrant, changeant et mortel, sans cesser pour cela d'être éternel, immuable et impassible ; ce Dieu qui, selon les définitions futures des conciles[1], ne souffre pas en tant que Dieu, mais souffre en tant qu'uni à un homme, avec lequel il se fond sans se confondre, et avec lequel il ne fait qu'un dans la personne de Jésus, tout en continuant à faire deux ? En face d'un pareil problème Clément a fait comme saint Irénée, et il a soutenu successivement le pour et le contre suivant le côté de la question qui le préoccupait au moment où il écrivait : *Il faut croire au Dieu vivant, qui a souffert et qui est mort*[2]. — *O Christ, tu as éprouvé la faiblesse de la chair en souffrant toi-même !*. *Le*

1) Voici la déclaration du Concile de Chalcédoine, en 451 :

« Un seul et même Christ, subsistant en deux natures, sans confusion ni transformation, mais aussi sans division ni séparation, l'une et l'autre nature, avec ses propriétés particulières, contribuant à former une seule personne et une seule hypostase (ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν) Notre Seigneur Jésus-Christ. »

2) *Cohortatio*, 10.

Seigneur, le Verbe, a souffert pour nous[1]. — *Ce n'est pas par la volonté du Père que le Seigneur a souffert... mais c'est pour notre sanctification que le Seigneur n'a pas été empêché de souffrir*[2]. — Voilà pour le Dieu souffrant. Voici maintenant pour le Dieu impassible : *Le Fils, semblable au Dieu son Père, est impassible dans son âme*[3]. — *Jésus, après sa mise au tombeau, est ressuscité sans avoir souffert*[4]. Et ce n'est pas son âme seulement, mais son corps même qui, sur la terre, a été exempt de toute souffrance comme de tout plaisir : *Au sujet du corps du Sauveur il serait ridicule de croire que pour durer il avait besoin des soins nécessaires aux nôtres. S'il mangeait, ce n'était pas à cause de son corps que maintenait une puissance divine, mais pour que ceux qui étaient avec lui ne s'avisassent pas d'avoir sur lui des idées fausses, comme cela est arrivé à ceux qui plus tard ont cru qu'il n'avait été homme qu'en apparence. Il était absolument impassible de l'âme et du corps, et en lui n'entrait aucun mouvement émotionnel soit de l'âme soit du corps*[5].

Concilie qui le pourra ces textes contradictoires! et qui le pourra accorde aussi le dernier avec les déclarations précises des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, pour qui le corps du Christ sera un corps en tout semblable aux nôtres, sauf qu'il ne péchait pas! Quel meilleur argument pourrait-on trouver à l'appui du dire de Photius, que Clément, dans ses *Hypotyposes*, enseignait que l'incarnation du Christ avait été une pure apparence? Clément, dans le *Pédagogue*[6], a été jusqu'à appeler la chair de Jésus-Christ une *chair céleste*; et dans les *Stromates*[7] il semble avoir été jusqu'à lui accorder avec Valentin le singulier privilège de manger et de boire sans jamais rien rendre!

1) *Pédagogue*, I, 8.
2) *Stromates*, IV, 2.
3) *Pédagogue*, I, 2.
4) *Ibid.*, II, 5.
5) *Stromates*, VI, 9.
6) I, 6 : [illegible].
7) III, 7. A tout le moins il rapporte cette singulière opinion de Valentin à l'appui de la sienne sur la continence du Christ, et il n'a pas pour elle un mot de blâme. On comprend, du reste, les embarras d'un rationaliste sur un pareil sujet.

Rien de plus net, au contraire, que ses idées sur l'Eucharistie et le Baptême.

Le dogme *de la présence réelle* du corps et du sang de Jésus-Christ dans le pain et le vin consacrés était déjà accepté *par une partie* de l'Église puisque nous l'avons trouvé dans saint Justin et dans saint Irénée. Le premier s'était à peu près borné à le constater; mais le dernier avait essayé de le justifier, et l'avait fait au moyen des paroles que Matthieu prête à Jésus dans la Cène[1]. Irénée seulement était millénariste, comme Justin d'ailleurs, et ce n'était que logique, puisqu'il est impossible de prendre à la lettre les versets 26-28 de *Matthieu*, sur lesquels se fonde le dogme de la présence réelle, sans y prendre aussi les versets 29 et 30, qui impliquent le millénarisme ou un équivalent. Or Clément avait trop de bon sens pour être millénariste, et son besoin de ne trouver dans la bouche de Jésus que des enseignements raisonnables devait lui rendre non moins difficile de prendre à la lettre les versets 26-28. Toutes les fois donc qu'il parle du repas eucharistique (et il ne le fait jamais qu'à propos de la méthode allégorique), il s'exprime en homme qui ne voit qu'une allégorie dans les paroles du Christ, qu'il n'emprunte jamais d'ailleurs qu'à l'*Évangile selon saint Jean*, celui de tous dont le langage se prête le plus à n'être qu'une allégorie.

« Le Seigneur, écrit-il[2], nous dit symboliquement dans l'*Évangile selon saint Jean : Mangez ma chair et buvez mon sang*, car la chair symbolise la foi et le sang symbolise l'espérance... Ces termes sont une allégorie évidente à la boisson de la foi et de la promesse par lesquelles l'Église, qui, à l'instar de l'homme, est composée de membres, est arrosée et fortifiée dans tous. » — « Qu'ils sachent, ceux qui disent que le sang et la chair de Jésus-Christ sont une boisson et une nourriture solides, que leur science vaniteuse les entraîne à une vraie sottise. » — « La chair est l'allégorie du Saint-Esprit, puisque c'est lui qui a fait la chair. Le sang est l'allégorie du Verbe, car le Verbe se répand à

1) *Matthieu*, XXVI, 26-29.
2) *Pédagogue*, I, 6.

travers notre vie comme un sang riche. Le mélange de la chair et du sang est le Seigneur... qui est à la fois le Verbe et l'Esprit [1]. »

Il serait difficile de se prononcer plus nettement pour le sens allégorique de ces paroles du Christ; et cela s'accorde en plein d'ailleurs avec le peu de réalité humaine que Clément accordait au corps de Jésus.

Les idées de Clément sur le Baptême ne sont pas plus orthodoxes au point de vue actuel que ses idées sur l'Eucharistie; et cela devait être dès qu'il n'admettait pas le péché originel. Mais ce qu'il y a de plus à remarquer peut-être dans ses idées sur ce point, c'est leur identité avec celles de Tertullien, malgré la différence des deux systèmes, comme des deux caractères. De même que Tertullien, Clément ne parle nulle part de la nécessité ou même de l'utilité de faire baptiser les enfants. Tous naissent purs selon lui, nous l'avons vu, dès que leurs parents étaient purs [2]. Le Baptême ne sert qu'aux grandes personnes pour les laver des fautes qu'elles ont commises; et il ne leur sert que s'il a été précédé chez elles du repentir et de la foi, dont il est au propre le couronnement, apportant comme récompense à ceux qui le reçoivent ainsi l'absolution de leurs péchés, l'extinction de leurs mauvaises passions, le renouvellement, en un mot, de leur nature morale avec un surcroît de lumières qui permet à leur esprit de distinguer nettement les vérités divines.

A certains mots même on pourrait croire que Clément accorde au Baptême le pouvoir de communiquer à tout jamais une perfection semblable à celle du Christ [3]; mais il n'y a là en réalité que des entraînements de langage. Clément sait bien que notre humanité est trop faible pour se maintenir dans cette pureté pleine et entière, lorsque l'épreuve se prolonge par trop. Aussi admet-il que les chrétiens baptisés peuvent retomber une fois dans le mal avec espoir du pardon; mais c'est une fois seulement et il ne semble même pas croire qu'il soit au pouvoir de Dieu de

1) Voir également, *Pédagogue*, II, 2, et *Stromates*, V, 10, etc.
2) *Stromates*, III, 6.
3) *Pédagogue*, I, 6.

leur pardonner une seconde rechute[1]. Le rigoriste Tertullien ne parlait pas plus sévèrement sur ce point. Et cependant quelle distance il y a entre ses idées morales et celles de Clément !

Si l'on veut se donner en plein le spectacle de tout ce qu'il y a dans Clément de bon sens, de largeur et d'élévation d'esprit, unis à la foi la plus sincère, c'est sur ses idées morales qu'il faut s'arrêter. Sous le nom de gnostique, son chrétien parfait n'est que le sage du stoïcisme, avec la double croyance de l'immortalité de l'âme, qui agrandit pour nous l'horizon de la vie, et au rôle divin du Christ, qui nous fournit pour notre conduite un modèle à la fois idéal et précis. Les macérations et les pratiques dévotes n'ont pas plus de place dans la vie de son chrétien vrai que dans celle du sage d'Épictète ou de Marc-Aurèle, parce que la peur d'un Dieu de colère et la préoccupation de l'apaiser sont aussi étrangères à l'un qu'à l'autre. C'est d'après la bonté de son Dieu que Clément juge, comme le stoïcisme, de ses desseins sur l'homme et de ce qu'il doit lui demander; et, en même temps qu'il propose à notre imitation l'idéale perfection du Christ, c'est le divin attrait de cette perfection, et non le calcul égoïste des châtiments ou des récompenses que, en vrai disciple de Platon, il veut donner pour mobile à nos actes. Il nous faut aller vers le Christ, cette image de Dieu, nous efforcer de monter jusqu'à lui, en saisissant la main qu'il nous tend dès que nous la lui demandons; mais il faut le faire parce qu'il est la vérité et le Dieu, non parce que sa main est armée d'un fouet ou pleine de faveurs et de grâces. Clément pousse si loin le désintéressement exigé par lui de son gnostique[2], qu'il va jusqu'à dire que si, par impossible, le gnostique avait à choisir entre son salut éternel et la pleine et entière connaissance de Dieu, c'est pour cette dernière qu'il devrait opter. L'Église aujourd'hui, nous le croyons, serait difficilement de cet avis.

Le plus simple bon sens force à admettre que ce qu'un tel Dieu nous a donné, que les facultés de tout genre dont il nous a doués,

1) *Stromates*, II, 13.
2) *Stromates*, IV, 22.

que les plaisirs mêmes, qu'il a attachés à leur exercice, il nous en a gratifiés dans un but paternel; qu'il a mis toutes ces choses en nous pour que nous puissions en user, et non pour nous imposer à leur endroit le supplice d'une abstention perpétuelle. Cet usage seulement ne peut pas être illimité; il doit être soumis à une règle et cette règle nous est naturellement donnée par la dignité relative des choses : en usant de nos facultés nous n'avons qu'à laisser chacune d'elles à sa place naturelle, qu'à maintenir chaque partie de notre être à son rang[1], le corps au-dessous de l'âme comme son instrument ou son serviteur, au lieu de le mettre au-dessus, comme s'il était son maître. Trop bien nourri, le corps appesantit l'esprit et trouble l'œil de l'âme par les fumées de la bonne chère; mais il n'en est pas moins nécessaire à l'âme pour le rôle qu'elle a à jouer dans ce monde. Il faut donc donner au corps tout ce qui est nécessaire à sa santé, sans raffinements et sans excès, mais sans vains scrupules non plus sur la nature de ce qu'on mange, viandes ou non viandes, ne nous abstenant, à l'occasion, que de ce qui pourrait scandaliser les faibles et les pauvres d'esprit, avec qui nous pourrons nous trouver. En dehors de ces ménagements inspirés par la charité, tous les préceptes relatifs aux aliments se ramènent à ces deux mots : simplicité et modération; et pour la boisson en particulier, nous pouvons dans l'usage du vin aller jusqu'au plaisir même, pourvu qu'il ne nous trouble ni l'esprit ni les jambes.

Même chose pour les ameublements et les vêtements : la simplicité y est la règle, mais une simplicité qui là aussi se donne le nécessaire sans vains scrupules et ne se croit pas obligée de coucher sur la dure ou de porter des haillons pour vivre en chrétien.

De même, dans l'usage des arts, nous fuirons ceux qui ne servent qu'à aviver nos passions dangereuses; nous nous garderons des chants lascifs et de la musique voluptueuse autant que des spectacles impudiques; mais la musique est loin d'être un mal en elle-même, et il ne nous est défendu ni de la cultiver, ni

1) Pédagogue, II, 2.

d'en jouir ; car elle répand un charme sur la vie et adoucit les relations des hommes, alors même qu'on ne l'emploie pas à mieux célébrer en commun les louanges de Dieu.

Le rire lui-même, à son tour, n'est pas défendu, s'il n'est ni immodeste, ni méchant. La gravité sans doute convient mieux au chrétien, mais le rire modéré repose d'une tension d'esprit trop constante, et le sourire aimable a un charme qui attire à nous les gens et facilite les relations communes, qui doivent être l'objet de notre perpétuelle attention.

Tout de notre part, dans ces relations, doit se proposer pour but d'être agréable aux autres sans offenser l'honnêteté ni la décence. La politesse, ce lien de la société, devient aussi de règle puisqu'elle n'est au fond que le désir d'être agréable à autrui jusque dans les petites choses. Or la politesse entraîne l'usage des parfums sur soi, pour corriger les mauvaises odeurs de notre corps. Le gnostique se parfumera donc par égards pour les autres, en ayant soin seulement d'éviter les parfums trop excitants, et toujours dans le même but, il ira jusqu'à employer les fleurs, ce charme de l'odorat et ce plaisir des yeux. Clément eût été évidemment le dernier, nous ne disons pas à approuver, mais même à comprendre la vie de saint Antoine et de ses imitateurs.

Le mariage enfin est bon en soi, avec les enfants pour but et la pudeur pour voile. Dieu l'approuve à ces conditions, avec les plaisirs qu'il entraîne, car c'est lui qui l'a institué pour la propagation de l'espèce ; et ceux qui, en haine de la chair qu'ils croient la source de tout le mal, condamnent le mariage comme une institution du diable, ceux-là sont des insensés, à la façon des gymnosophistes de l'Inde[1]. Sans doute il vaudrait mieux pouvoir être impassible (ἀπαθής) comme le Christ, afin de se livrer sans distraction à la science, qui nous rend semblables à Dieu ; mais notre nature ne le comporte pas, et la continence (ἐγκράτεια) que Dieu nous demande, sans distinction d'état, ce n'est pas l'abstinence, mais la tempérance (σωφροσύνη) qui retient l'usage du plaisir

1) *Stromates*, III, tout entier, et particulièrement 10 et 12 ; le *Pédagogue*, II, 10.

dans les limites du devoir. Dieu est entre le père, la mère et l'enfant réunis en son nom et avec les époux qui usent bien du mariage, tout autant qu'avec les exaltés qui s'en abstiennent pour se livrer mieux à la méditation. L'homme marié, enfin, qui remplit tous ses devoirs d'époux et de père chrétien, est supérieur au célibataire qui n'a d'autre souci que celui de son salut à lui[1].

Telles sont les idées de Clément sur le mariage ; et de ces relèvements d'une institution tombée déjà si bas dans les idées de tant de fidèles résulte naturellement chez lui le relèvement de la femme, si abaissée depuis longtemps par saint Paul en attendant ce qu'en diront les écrivains ecclésiastiques du moyen âge. La femme, aux yeux de Clément, est hautement l'égale de l'homme pour la capacité à la vertu ; et, loin de n'être pour son mari qu'une pierre d'achoppement ou que l'animal perfide dont on doit toujours se défier, elle peut être son meilleur appui dans la voie du salut.

Le soin des affaires publiques à son tour et le commerce même ne s'allient pas moins bien que le mariage avec la piété, pourvu que la probité s'y joigne; et la richesse elle-même, si elle est honnêtement acquise[2], n'est pas un obstacle au salut, quoi que le Christ ait paru en dire dans des paroles qu'il ne faut pas plus prendre au pied de la lettre que toutes les autres sentences de l'Évangile. Ce n'est pas de ses richesses qu'il faut se dépouiller pour être sauvé, mais de l'amour qu'on a pour elles et qui nous empêche seul de faire d'elles aux malheureux la large part que nous devons leur en faire. Donner, c'est jeûner; donner, c'est sacrifier; donner, c'est prier[3]. Être pauvre n'est pas plus un mérite aux yeux de Dieu qu'être riche n'est un crime. Tout est dans la source de notre richesse et dans l'usage que nous faisons de l'une ou de l'autre.

La charité donc, la tempérance, l'amour de Dieu, l'effort pour s'élever jusqu'à lui par la science et pour lui ressembler par la vertu, voilà ce qui sauve chacun dans toutes les situations so-

1) *Stromates*, VII, 12.
2) Voir le *Quis dives salvetur ?* tout entier.
3) *Pédagogue*, III, 12.

ciales, sans encens, sans offrandes[1], sans sacrifice autre que celui du vieil homme en nous, sans mortifications non plus, sans jeûner, presque sans prier même, car, outre que la vraie prière est celle du cœur, le sage ne demande à Dieu que les biens de l'âme, la vérité et la pureté, toujours content de son lot matériel, toujours prêt à recevoir avec des sentiments pareils de soumission et d'amour les maux comme les biens temporels qu'il plaît à Dieu de lui envoyer, sans en excepter le martyre même qu'il est prêt à affronter la tête haute, tout en s'interdisant d'y courir pour ne pas fournir aux persécuteurs l'occasion d'un crime de plus.

C'est dans ces sentiments que consiste le vrai culte à rendre à Dieu, individuellement ou en corps. C'est l'âme où ils se rencontrent qui est le vrai temple de la divinité, au lieu de ces temples bâtis par les hommes, enceintes aussi incapables de contenir Dieu que les images sont impuissantes à le représenter; et c'est cette religion de l'esprit et du cœur qui est toute la religion du gnostique.

La vie du chrétien pénétré de ces principes est tout ensemble grave et gaie, grave par le sérieux qu'il met dans tous ses actes, gaie par la confiance qu'il a dans l'être souverainement bon, qui est à la fois son créateur, son guide et son sauveur. A quelle distance cela nous met du christianisme de terreur et de larmes, qui devait déborder sur le monde à partir du IVe siècle et peupler les déserts d'égoïstes égarés, aussi cruels à eux-mêmes qu'inutiles à leurs frères! Combien la vie chrétienne comprise comme la comprend Clément, à la lumière de la bonté et de la raison de Dieu, au lieu des éclairs de sa colère et de ses vengeances ou des caprices de sa partialité, est autrement attirante, autrement satisfaisante pour le cœur et l'intelligence de l'homme que la vie d'un Siméon stylite! comme celui qui l'a conçue est un large et sympathique esprit, une raison ferme et droite, en dépit de ses hésitations partielles et de ses contradictions même, qui ne sont après tout que des preuves de sa sincérité! Et combien il y

[1] Stromates, VII, 7-8.

aurait plus de croyants si tous les docteurs de l'Église avaient ressemblé à Clément !

Ce n'est pas à lui pourtant qu'était réservé de dire le dernier mot de cette grande école chrétienne d'Alexandrie, dans les questions de théologie au moins. L'honneur devait en appartenir à un autre, non d'une raison plus haute ni d'une charité plus grande, mais d'un tempérament plus ardent, d'une logique plus hardie et d'un savoir plus étendu encore : à son élève et successeur, Origène.

V. Courdaveaux

LA TRADUCTION DES HYMNES VÉDIQUES

DE M. MAX MULLER

Vedic Hymns, *translated by F. Max Müller. Part I, Hymns to the Maruts, Rudra, Vâyu, and Vâta*, Oxford, *Clarendon Press*, 1891. (Forme le vol. XXXII des *Sacred Books of the East*.)

Il y a toujours du plaisir et du profit à lire un livre de M. Max Müller. Dans celui-ci, comme dans les précédents, on se sent en présence d'un esprit largement ouvert, qui embrasse de haut le champ d'un vaste savoir et, sans s'abaisser, sait descendre aux minuties de l'érudition. On y retrouve aussi cette langue souple et brillante, un peu verbeuse parfois, mais toujours claire et séduisante, qu'on admire encore pour elle-même, là même où elle sert de vêtement à une pensée d'une justesse contestable. Je m'imagine pourtant que peu de lecteurs fermeront ce volume sans éprouver un sentiment de désappointement. Et, par lecteurs, je n'entends pas seulement les naïfs qui n'ont pas renoncé à l'espoir de tenir enfin cette « Bible aryenne » dont il leur a été dit de si belles choses et d'y surprendre l'écho direct des prières de nos premiers ancêtres. Ceux-là ne trouveront jamais leur compte dans une traduction honnête du Rigveda. Je songe plutôt à ceux qui, mieux instruits, savent qu'il faut ici se contenter de profits modestes, mais qui pourtant, au bout d'une attente de plus de vingt années et après tant de variations brillantes exécutées à propos du Rigveda, espéraient peut-être plus de M. Max Müller que ce volume d'une cinquantaine d'hymnes (exactement,

quarante-neuf), dont plus de la moitié ou, si l'on retranche les index, plus des deux tiers, sont de la réimpression [1].

Quand, en 1869, M. Max Müller publia le premier volume de sa « traduction raisonnée » des hymnes du Rigveda [2], l'accueil fut assez froid ; il y eut même des critiques nettement hostiles ; mais on s'accorda assez généralement à trouver excessive la proportion de tout un volume de commentaire pour douze hymnes, dont aucun ne soulevait de ces difficultés d'ordre général qui ne peuvent pas être traitées en peu de mots [3]. Un très petit nombre seulement, si j'ai bonne mémoire, soutint qu'une traduction devait se justifier par elle-même et n'exigeait au plus que de courtes notes. Sur ce dernier point, il y a longtemps que j'ai profité de la première occasion qui m'en fut offerte, pour me ranger à l'opinion de M. Max Müller [4]. J'estimais alors que, dans la traduction d'un document aussi trouble, la grosse œuvre devait être le commentaire, et je suis encore de ce même avis. Et, à dire vrai, en dépit de quelques boutades, il semble que ce soit aussi l'avis de tout le monde. De tous ceux qui ont traduit plus ou moins de vers du Rigveda, de Rosen à Bergaigne et à MM. Pischel et Geldner, qui donc ne s'est pas donné encore plus de peine pour les expli-

1) Pour les volumes suivants, M. Max Müller passe la main à M. Oldenberg, qui a déjà collaboré à la deuxième partie de celui-ci. L'entreprise, toutefois, ne sera pas privée du bénéfice de sa grande expérience, et l'on peut espérer que la part qu'il s'y réserve sera effective. En tout cas, il ne pouvait mieux choisir que M. Oldenberg pour la continuer et la conduire à bonne fin.

2) *Rig-Veda-Sanhita. The Sacred Hymns of the Brahmans translated and explained by F. Max Müller.* Vol. I. *Hymns to the Maruts or the Storm-gods.* London, Trübner and C°, 1869.

3) Les difficultés, dans ces hymnes aux Maruts, sont surtout verbales ; elles relèvent principalement du style, qui est heurté et plein d'images, et du lexique, plus rarement de la grammaire. Il s'y trouve un certain nombre d'ἅπαξ λεγόμενα et un plus grand nombre de termes dont la signification a dû être très précise, mais nous est maintenant inconnue. Avec tout cela, je ne puis pas les tenir, comme le veut M. Max Müller, pour « les plus difficiles » du recueil. Ils ont le grand avantage, M. Max Müller l'observe lui-même, qu'on y sait du moins à qui l'on a affaire. Pour moi, s'il me fallait traduire le Rigveda, ce dont Dieu me préserve, j'aimerais encore mieux être aux prises avec l'aimable brutalité de ces Maruts qu'avec les raffinements pleins de mystifications qui enveloppent par exemple les figures d'Agni et de Soma.

4) *Revue critique* du 27 juillet 1872.

quer au mieux de ses forces? Wilson a toujours justifié de ses raisons, quand il s'écartait de Sâyana. Benfey et M. Roth lui-même ont discuté parfois longuement leurs traductions partielles, et de plus, ils ont publié, l'un son glossaire, l'autre son dictionnaire. M. Ludwig a ajouté aux deux volumes de sa version quatre volumes de commentaires. Grassmann a même commencé par le commentaire, en donnant son lexique. Il semble donc que M. Max Müller ait plaidé une cause gagnée d'avance en s'efforçant de démontrer à nouveau dans sa nouvelle préface qu'une traduction, pour être sérieuse, doit être une traduction commentée. Le vrai point à établir, mais aussi beaucoup plus difficile à faire accepter, c'eût été de démontrer qu'il était utile, qu'il était convenable, dans l'état actuel des études védiques, après des séries de versions, de monographies, d'index, de lexiques, de grammaires, de réimprimer intégralement, presque sans additions ni changements notables, en y consacrant les deux tiers de son nouveau volume, ce même commentaire des douze premiers hymnes qui avait soulevé tant d'objections vingt années auparavant.

Car il n'y a pas à le nier : ce qui était disproportionné alors est injustifiable aujourd'hui. Ces longues digressions sur les diverses acceptions d'un mot, doctes et intéressantes par elles-mêmes, mais rarement concluantes et déjà déplacées dans la première édition, ont été pieusement conservées dans celle-ci. Une fois de plus nous voyons défiler les passages où *arusha* signifie « rouge » et *vahni* « le feu », quand il suffisait de référer à ceux où le premier peut être un nom du soleil et le second un nom des Maruts; et nous retrouvons aux mêmes places ces *lectures* d'ordre varié, comme celle sur le mot *eta*, où il est question de tant de choses parfaitement étrangères au vers expliqué et au Rigvéda en général. Combien il y a dans tout cela de hors-d'œuvre, il suffit, pour en juger, de comparer d'un coup d'œil la partie ancienne du volume avec la nouvelle : dans l'une nous avons 12 hymnes en 258 pages; dans l'autre, 37 hymnes en 192 pages. Et le nouveau commentaire, où l'auteur s'est borné cette fois à justifier sa traduction, n'est pas pour cela plus pauvre

que l'ancien ; à certains égards, pour les références par exemple, il est beaucoup mieux fourni. Car, si M. Max Müller n'a presque rien retranché de la première édition, il n'y a pas non plus ajouté grand'chose. Quelques trous, dont l'un avait fait scandale, ont été bouchés. Mais la révision aurait pu être plus soigneuse. L'exégèse des dernières années, les travaux surtout dont le dépouillement n'est pas aisé, sont à peine représentés. De ceux de Bergaigne, par exemple, que M. Max Müller recommande pourtant expressément à l'attention des védisants, il n'y a eu d'utilisé que les articles sur le lexique du Rigveda, qui suivent l'ordre alphabétique. Sauf une observation faite en passant, page 47, nul compte n'a été tenu de la *Religion védique*, pas même pour le long *excursus* sur Aditi et les Adityas. C'est au point que, n'était le nouveau commentaire où cet ouvrage est mis dûment à profit, on pourrait se demander si M. Max Müller l'a lu. Parmi les additions les plus utiles il faut compter la concordance avec les autres Vedas, qui a été partout ajoutée. Seulement on paraît s'être borné à dépouiller les Index existants, et, quand ceux-ci sont en défaut, il y a beaucoup de chance pour que les indications de M. Müller le soient aussi. C'est ainsi que *RV.* I, 114, 7 est aussi *Ath. V.* XI, 2, 29 : mais la référence est omise dans l'Index de M. Aufrecht. Quant à aller au delà de ces Index, à chercher dans la littérature ces mentions plus cachées qu'ils ne donnent pas et qui sont accompagnées parfois de curieux fragments légendaires, le traducteur a cru devoir s'en dispenser. Je sais bien et, sur ce point, je suis d'accord avec lui, qu'il n'y a pas grand fond à faire sur ces traditions des Brâhmanas. Mais, si minime qu'en soit la valeur, nous ne sommes pas assez riches pour la dédaigner. Pour moi du moins, ces vieux débris, auxquels je joindrais volontiers les indications rituelles les plus caractéristiques des Sûtras, appartiennent à l'exégèse des hymnes, et j'estime que s'il y a de l'utilité à dire que *RV.* I, 165, 3, 4, 6, 8 et 9 se retrouvent dans la *Vâjasaneyi Samhitâ* et dans le *Taittirîya Brâhmana*, il y en a autant à rappeler que les Aitareyins et les Taittirîyas connaissaient l'hymne entier (ou quelque chose d'approchant) sous le nom de *Kayâçubhîya* (*Ait. Ar.* I, 2, 2, 11 ; *T. Br.* II, 7, 11, 1 ;

le commentaire entend ici le sâman), qu'on se racontait une histoire touchant son origine et son efficacité, et qu'on y avait adapté une mélodie spéciale (*sâman*), dénommée, comme l'hymne lui-même, d'après le premier vers (*Tând. Br.* XXI, 14, 7), bien que celui-ci, pas plus que les autres, du reste, n'ait trouvé place dans notre recueil du Sâmaveda.

Cet article est déjà d'une longueur inquiétante, et pourtant il me faut encore entrer dans le détail et discuter quelques-unes du moins des objections qui me sont venues à la lecture. Je tâcherai d'être court et suivrai l'ordre même dans lequel les hymnes sont placés dans la traduction.

Je doute fort de l'exactitude du titre donné au premier hymne (X, 121) : « To the unknown God ». Ce dieu n'est nullement inconnu, puisque c'est Hiranyagarbha Prajâpati, et je ne pense pas que l'auteur eût répété neuf fois de suite la plaisanterie de demander « quel est ce dieu? », quand il le décrit si minutieusement et le définit, comme disent les Hindous, « par le nom et par la forme ». Si donc on ne veut pas, avec M. Ludwig, prendre ici *Ka* pour un nom propre, ce qui serait aller un peu loin, le refrain doit, ce semble, être traduit : « A quel dieu (si ce n'est à lui) devons-nous présenter l'offrande? » L'interrogation a toujours gardé quelque chose de plus libre en sanscrit que dans nos langues modernes. L'hymne perd ainsi un faux semblant de profondeur et de pathos; mais on fait l'économie d'une absurdité. — Le morceau n'avait du reste rien à faire dans ce volume consacré aux divinités du vent et de la tempête. Mais la traduction, déjà plusieurs fois publiée par l'auteur, était sans doute disponible dans ses cartons. La publiera-t-il encore une fois, quand viendra le tour des hymnes philosophiques?

I, 6, 1 : *yuñjanti bradhnam arusham*
carantam pari tasthushah.

M. Max Müller maintient sa première traduction : « those who stand around him while he moves on, harness the bright red (steed) ». Mais cette fois le prétendu nominatif *tasthushah* est l'objet d'une note, dont l'absence dans la première édition avait

fait une impression si pénible. Il ne paraît pas toutefois que l'interprétation soit devenue plus acceptable. M. Max Müller ne pense pas qu'il nous soit permis d'imiter le sans-gêne des exégètes hindous anciens ou modernes, qui sont toujours prêts à prendre un cas pour un autre. Or des deux cas qu'il cite d'une forme semblable, un seul peut paraître probant, celui de I, 11, 25[1]. Et encore M. Ludwig ne l'admet-il pas, selon moi, avec raison. En tout cas il ne serait probant qu'à moitié, puisque *abhibhyushaḥ* se rapporterait à un autre nominatif le précédant immédiatement, *devâḥ*, cas où la langue védique se permet certaines libertés. En présence de cette pénurie d'exemples, il faudrait du moins que le sens obtenu à ce prix fût excellent, et il ne l'est pas. L'opposition entre *caratam* et *tasthushaḥ* est perdue; le rejet du sujet à la fin du deuxième pâda, sans autre qualification que celle d'« assistants », serait d'une faiblesse étrange dans cette longue strophe d'épithètes; enfin dans aucun pays du monde, on n'a jamais attelé les chevaux pendant qu'ils courent. Il est vrai que les autres traductions qu'on a données du passage ne satisfont pas non plus, pas même celle de M. Ludwig, bien que celle-ci frise de près ce qui me paraît être le véritable sens. Encore dans le sanscrit classique, où l'usage des prépositions est pourtant bien moins libre, on trouve *pari* avec l'ablatif pour exprimer un mouvement enveloppant continu, mais sans contact. C'est ce qu'il me paraît marquer ici, et je traduis : « Ils attellent le fauve rouge, qui court sans toucher l'immobile (c'est-à-dire le sol) ». Lequel des deux adjectifs du premier pâda fait ici fonction de substantif? Peut-être ni l'un ni l'autre. M. Max Müller tient pour *arusha*; le fait que *bradhna*, dans la langue classique, n'a gardé que la valeur nominale et que, dans le Veda même, il a probablement le sens de « cheval », peut-être aussi l'ordre des mots seraient plutôt en faveur de celui-ci. De toute façon ils désignent un coursier qui se meut à travers l'espace, sans doute cet étalon qui paraît souvent avec les Maruts et qu'ils font uriner (cf. I, 85, 5

1) Je crois qu'il y en a un troisième dans le volume, pas probant non plus, mais que j'ai omis de noter.

et la note de M. Max Müller), soit qu'il faille entendre par là le soleil, comme le pense M. Max Müller pour le présent passage, soit qu'il s'agisse de la nuée orageuse. Pour le savoir au juste, il faudrait pouvoir le demander à l'auteur, et il y a longtemps que Madhuchandas Vaiçvâmitra est mort.

I. 37, 10 : *kâshṭhâ ajmeshv atnata*
vâçrâ abhijnu yâtave.

« ... (they) stretched out the fences in their racings; the cows had to walk knee-deep ». Je ne sais si je me trompe, mais il me semble que le commentaire, en dépit des additions faites à la première édition, reste à côté de la vraie difficulté, qui est dans tout le dernier pâda et pas seulement dans le mot *abhijnu*. Sans doute la traduction de Bergaigne, qui ne donne pas de sens, est inacceptable. Mais il s'agissait pour M. Max Müller de montrer que la sienne est possible ; que *vâçrâ* peut signifier ici « bétail » sans être au datif, ou que *yâtave* peut avoir le sens causal. Tant que l'une ou l'autre démonstration n'est pas faite, et, en deux pages de commentaire, il n'en est pas dit le traître mot, nous sommes obligés de rapporter *vâçrâ* ou bien à *kâshṭhâ*, les « carrières » des Maruts, c'est-à-dire de l'orage, pouvant fort bien être appelées « mugissantes » ; ou, ce qui est plus probable, aux Maruts, à qui il convient encore mieux. Dans ce cas la traduction serait : « Ils ont, dans leurs courses, étendu leurs carrières, les mugissants, où ils ont à cheminer enfonçant jusqu'aux genoux. » Cela peindrait assez bien l'entrée de la mousson, quand le ciel et la terre se confondent sous l'orage et que les plaines arides sont changées en lacs à perte de vue. Encore en sanscrit classique, « étendre leurs carrières » reviendrait à les parcourir. J'accorde pourtant que le premier pâda peut tout aussi bien se traduire : « Ils ont tendu (c'est-à-dire ils ont établi au loin) les barrières pour leurs courses. » Quant à *abhijnu*, je pense, comme M. Max Müller, qu'à défaut de mieux, le plus sûr est de s'en tenir à l'explication de Sâyana. Serait-il permis d'y voir une expression figurant la position d'un coureur courbé en avant, « au niveau de ses genoux »? La construction se trouve ainsi remise sur pied.

Il est vrai que nous aboutissons à plusieurs traductions entre lesquelles le choix est embarrassant. Mais neuf fois sur dix, si nous voulons être sincères, pouvons-nous faire autrement pour peu que le passage soit difficile ?

I, 64, 7 : *yad arunîshu tavishîr ayugdhvam* aurait dû être rapproché de I, 85, 4 et 5 : *yad... ratheshu â... prishatîr ayugdhvam* et *pra yad ratheshu prishatîr ayugdhvam*. « When you have assumed your powers amongst the red flames » ne répond certainement pas à l'image et peut-être non plus à la pensée. Les Maruts « ont attelé leur force impétueuse aux rouges (nuées?) », comme ailleurs ils attellent leurs antilopes à leurs chars.

I, 85, 1. La comparaison des Maruts à des femmes rivales ne paraît acceptable que si l'on prend *praçumbhante* dans le sens de « se parer, se parer à l'envie ».

I, 85, 5 : *carme'va udabhir vy undanti bhûma*.

Ici au contraire, je ne puis accepter qu'un seul des trois sens que nous offre M. Max Müller. *Carme'va* est en apposition avec le régime et non avec le sujet de *vy undanti*. Ce serait donner une faible idée de l'orage que de le comparer à une outre ou au filtre du Soma. Le terme ne peut pas non plus être ici la désignation métaphorique du nuage, car ce serait comparer le même au même. Au contraire, on comprend très bien pourquoi la terre est comparée à une peau détrempée plutôt qu'à telle autre substance, par exemple à une étoffe. A la raison indiquée par M. Max Müller, que rien n'est dur et sec comme une peau, on peut ajouter que rien aussi ne peut être plus mou, plus fidèlement trempé ; qu'une peau se lave bien étendue, à grande eau, et qu'une fois mouillée, elle le reste longtemps.

I, 85, 11 : *kâmam viprasya tarpayanta dhâmabhiḥ*.

Dans la première édition, *dhâmabhiḥ* était traduit « with their clans », dans la nouvelle, il est rendu par « in their own ways », sans la moindre explication. Je ne reprocherai certainement pas à M. Max Müller d'avoir changé, ici et ailleurs, un mot contre un

autre d'un sens parfois très différent, et sans qu'on voie toujours bien quelles raisons l'y ont décidé. Qui s'est essayé sur ces textes, a passé par les mêmes perplexités et a pu constater avec dépit combien de fois l'expression qui tout à l'heure séduisait le plus, cesse de satisfaire sitôt qu'elle est écrite. Mais dans une traduction où l'on s'est engagé à tout justifier, il fallait ici une note, ou du moins un renvoi à la note de page 183, où *dhâman* est discuté. Ce qu'il signifie au juste ici, je ne le sais pas plus que M. Max Müller. Mais je suis sûr que, placé comme il l'est, il n'a pas le sens vague et effacé auquel le traducteur a fini par s'arrêter. Il correspond à *avasâ* du pâda précédent, et je ne vois pas pourquoi la signification d' « énergie, puissance extraordinaire », qu'il a gardée dans la langue classique, ne conviendrait pas ici.

I, 86, 5 : *asya çroshantu â bhuvo*
viçvâ yaç carshaṇîr abhî
sûram cit sasrushîr ishaḥ

« To him let the mighty Maruts listen, to him who surpasses all men, as the flowing rain-clouds pass over the sun ». Je ne puis me faire ni à l'image, ni à la façon dont elle serait exprimée. Je ne crois pas non plus à la nécessité, ni même à la convenance du changement de *â bhuvo* en *âbhuvo*. D'autre part, il est difficile de ne voir au troisième pâda que des accusatifs dépendants de *abhî*. Je crois plutôt que, comme dans le vers précédent, la force des premiers mots se fait sentir jusqu'à la fin. Je traduis : « Que la terre l'écoute, car il est au-dessus de tous les hommes, (et là haut) les eaux vivifiantes qui coulent vers (c'est-à-dire qui accompagnent) le soleil. » — Au vers suivant (I, 86, 6), il est peu probable que le même mot *carshaṇînâm* (bien qu'il puisse être ici du masculin), désigne les Maruts, quand il vient d'être employé pour signifier « les hommes ». La vraie traduction paraît être celle de M. Ludwig.

I, 88, 3. Si *tuvidyumnâsas* désigne réellement les Maruts et non les prêtres, je ne vois d'autre ressource que de le prendre comme un vocatif et de changer les accents en conséquence.

I, 165, 6. La note sur ce vers se rapporte à la première édition et plus du tout à la nouvelle. Et pourtant elle a été retouchée ! Mais elle l'a été sans franchise et telle qu'elle se présente maintenant, on n'en sort plus. L'explication de *samadhatta*, donnée par M. Roth, paraît aussi juste qu'ingénieuse, pour peu qu'on y mette de la bonne volonté, et il semble que M. Max Müller, tout en y contredisant, l'adopte lui-même à une nuance près, en traduisant maintenant « when you left me alone ».

I, 165, 9. La citation qui termine la note 3 sur ce vers, n'a rien à faire ici, puisqu'il s'y agit d'un *même* individu avant, pendant et après la naissance. Le cas échéant, nous nous exprimerions absolument de même.

I, 165, 15. Ce vers, qui termine aussi les trois hymnes suivants, aurait d'abord dû être traduit partout de la même façon. Ensuite, il est évident qu'après le deuxième hémistiche, il y a un point, comme M. Max Müller l'avait bien senti dans la première édition. Pour le troisième pâda, l'énigme paraît avoir été résolue par M. Geldner dans *Vedische Studien*, p. 277. Reste le quatrième,

vidyâme 'sham vrijanam jîradânum,

dont le sens général est clair, mais qui n'en est pas moins embarrassant avec ses trois accusatifs dont les genres paraissent en conflit. M. Max Müller traduit : « May we have an invigorating autumn, with quickening rain ». Ce n'est peut-être pas la meilleure façon de sortir d'embarras. Quand les poètes védiques demandent des années de vie, ils ont soin de les demander au pluriel. Ensuite si *isha* est devenu un nom de l'automne, c'est apparemment par métaphore et parce qu'il existait déjà comme doublet de *ish* et avec la même signification de « nourriture, abondance », de même qu'à côté de *ûrj*, nous avons *ûrjâ*. Alors pourquoi, si l'accentuation paraît une difficulté insurmontable, ne pas admettre directement ce doublet et aller chercher une acception secondaire et peu vraisemblable ? J'aurais désiré aussi que M. Max Müller, qui est ailleurs si prodigue d'exemples, en eût cité quelques-uns où *vrijana* signifie « invigorating ». Il se contente de l'affirmer,

en renvoyant à la page xx, où il y a bien une référence, mais qui ne nous aide en rien. Grassmann admet un *vṛjána* substantif masculin (il en admet même deux), avec le sens de « force ». Ludwig, dans ces cas, oscille entre « fort » et « force », et c'est à ce dernier sens qu'il s'arrête ici. Dans la plupart de ces passages, le mot implique quelque chose d'hostile, de redoutable. Aussi les commentateurs indigènes, quand ils le prennent comme un adjectif, sont-ils toujours prêts à l'expliquer par *vṛjina*, *varjanîya*. Et, de fait, parmi les cas où *vṛjána* n'a pas le sens ordinaire de « parc à bétail, pâturage » (cas où il est du neutre), il en est à peine un ou deux très obscurs, où le sens de « invigorating » pourrait convenir, aucun où il s'impose, tandis que celui de « force » se recommande dans plusieurs. S'il me fallait absolument traduire ce rébus, je dirais : « Puissions-nous obtenir l'abondance et une vigueur intarissable. » — Cet hymne 165 est un dialogue dont la distribution entre les interlocuteurs n'est plus bien claire pour nous, sans doute parce que les particularités de la mise en scène et, selon la supposition de M. Oldenberg, des récits en prose qui l'accompagnaient, se sont perdues ou ne nous sont parvenues qu'à l'état d'écho lointain et affaibli. On peut trouver à redire à la façon dont M. Max Müller fait la part de ses interlocuteurs ; mais, à côté de sa distribution, il a nettement indiqué celles qui ont été proposées par d'autres et ce qui peut être dit en leur faveur. Par contre la façon dont il a traité la question d'auteur paraît molle et embarrassée. Ici il semble en effet que nous soyons en droit de tailler davantage dans le vif. L'hymne (ainsi que les suivants jusqu'à la fin du *mandala*) est attribué, par la tradition, à un personnage absolument mythique, Agastya, en vertu sans doute d'une ancienne légende qui lui fait jouer un rôle à l'occasion de ce dialogue. Nous n'avons pas de raisons pour repousser la légende ; car, plus loin (I, 170), Agastya est bien réellement un des interlocuteurs dans des circonstances très semblables. Mais nous ne sommes pas obligés pour cela de lui accorder une part quelconque dans la composition de l'hymne, pas plus que nous ne l'accorderons à Indra et aux Maruts, que l'Anukramaṇî nomme au même titre comme auteurs. Pour nous, l'auteur

de ses hymnes 165-168, qui sont en quelque sorte signés, ne peut être que Mândârya Mânya, qui se nomme chaque fois à la fin et qui, lui, ne paraît avoir absolument rien de mythique.

Le commentaire de M. Max Müller est avant tout philologique ; à l'occasion pourtant, il touche à des questions d'archéologie. C'est ainsi que, dans une longue et savante note, p. 58, il essaye d'établir qu'à l'époque de la composition des hymnes védiques, la Sarasvatî ne se perdait pas encore dans le désert et atteignait la mer. Le simple fait que la perte de cette rivière, le *Vinaçana* si fameux plus tard, n'est pas mentionnée dans l'ancienne littérature, n'aurait rien de surprenant. La disparition se fait insensiblement et elle a pu fort bien n'attirer l'attention qu'après que la rivière, pour une raison ou pour une autre, eût acquis son renom de sainteté. Mais les hymnes assurent formellement que, de leur temps, la Sarasvatî allait jusqu'à la mer. Ceci encore serait à la rigueur acceptable. Il suffirait probablement d'une légère modification du climat (et il y a de nombreux indices que celui du Panjâb s'est asséché) pour que la Sarasvatî unie au Gaggar pût, temporairement du moins, à l'époque des crues, rejoindre l'Indus par d'anciens lits encore en partie visibles. La difficulté commence quand les hymnes nous décrivent leur Sarasvatî comme un fleuve de premier ordre, comme le plus grand des fleuves. Ceci, même en faisant la part très large à l'exagération, *notre* Sarasvatî n'a jamais pu l'être, depuis que l'Inde est l'Inde. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter les yeux sur une carte : le bassin de réception de la Sarasvatî actuelle est très petit et, quelque grands que l'on suppose les changements climatériques, la rivière n'a jamais pu être que plus ou moins torrentueuse, séparée, comme elle l'est, de tout contact avec les neiges éternelles. Aussi a-t-on bien vite supposé que, dans ces passages du moins, ce nom signifiait un tout autre cours d'eau, probablement l'Indus. M. Max Müller pourtant ne s'arrête pas à ces scrupules : il pense pouvoir démontrer qu'à l'époque des hymnes, la Sarasvatî actuelle « était un fleuve aussi puissant que le Satlej », qui prend sa source sur le revers thibétain. Quand cette démonstration sera faite, nous saurons que la littérature védique remonte pour le

moins à la première époque glaciaire, et que les siècles sont à compter pour elle comme on les compte en géologie. Vaudra-t-il alors encore la peine d'établir que l'hymne à Hiranyagarbha date de plus de 1000 ans avant notre ère (p. 4), et ne serait-ce pas une sorte de blasphème de supposer que le recueil des Vâlakhilyas pourrait bien, après tout, être contemporain du bouddhisme (p. xxiv)?

Mais il est temps que je finisse et que je me résume. Après les observations qui précèdent et qui ne sont que des spécimens, je n'ai plus à dire que, selon moi, il y a dans ce volume un peu trop de programme, de décor et de façade; qu'au moment de prendre officiellement congé du Rigveda, l'auteur n'a pas assez résisté à la tentation de faire du vieux-neuf; qu'il y a par ci par là dans son œuvre des traces d'improvisation et que les différentes parties n'en ont pas toujours été soigneusement raccordées; qu'on y trouve du superflu et qu'il y manque parfois le nécessaire; enfin que la promesse de discuter les moindres difficultés, de rendre raison de chaque mot douteux, n'a pas été entièrement tenue, en partie parce qu'elle ne pouvait pas l'être. Le tort ici a été de promettre, et de promettre avec une certaine emphase. Mais, ces réserves faites, et il fallait qu'elles fussent faites, je n'hésite pas un instant à reconnaître que cette traduction, si elle n'est pas unique de son espèce, si elle n'inaugure pas une méthode nouvelle, n'en doit pas moins être placée très haut parmi les tentatives faites jusqu'à ce jour pour expliquer le Rigveda. Un linguiste, un philologue, un védiste de la valeur de M. Max Müller, se fût-il borné à vider ses cartons, ne pouvait pas n'en pas faire sortir une infinité de bonnes choses. Les observations utiles, les trouvailles heureuses, les fines remarques abondent dans ce livre et, d'un bout à l'autre, on sent qu'il repose sur une longue et riche expérience. Une des qualités maîtresses est la clarté: le traducteur ne laisse jamais dans le doute, ni sur ce qu'il croit être le sens, ni sur la façon dont l'auteur s'y serait pris pour l'exprimer; et cela, autant qu'un étranger peut en être juge, dans un anglais excellent. Une autre qualité, est une sage défiance des innovations révolutionnaires. Il est si facile d'inventer du

neuf pour le Veda où si peu de choses sont absolument certaines ! M. Max Müller a su résister à cette tentation, et l'on ne trouvera pas chez lui de ces témérités qui déparent parfois les *Vedische Studien*. Lui, un linguiste qui a fait tant de fois preuve de sa dextérité à manier l'étymologie, il a vu nettement que les problèmes ici étaient avant tout d'ordre philologique, et que la première condition pour les résoudre était la parfaite connaissance, le sentiment délicat du langage védique. Et, s'il a montré peu de goût à faire table rase de ce qui paraît provisoirement acquis pour y substituer ses propres hypothèses, ce n'est pas par une confiance exagérée en la solidité de ces résultats. Il a au contraire le sens très net des incertitudes de toute sorte qui planent sur ces vieux textes, et le nombre de fois où il déclare que sa traduction est seulement « tentative », une sorte de pis aller à défaut de mieux, permet de croire que ce doute s'étend chez lui à plus d'un autre passage où il ne l'a pas formellement exprimé. Sous ce rapport, son livre est d'un bout à l'autre une leçon à l'adresse de ceux qui débitent les idées du Veda comme une monnaie courante et, n'y eût-il que cette leçon, qu'il serait le bienvenu. Une portion notable de ces vieux chants est en effet du non-sens pur, qu'elle le soit devenue pour nous, à cause de notre ignorance ou par l'effet des vicissitudes auxquelles est soumise toute longue tradition, ou bien, comme je le suppose en beaucoup de cas, qu'elle l'ait toujours été. Possesseurs supposés d'une science transcendante, marchands en crédit de toute sorte de secrets et de mystères, et pourtant mal en fonds de leur marchandise, les rishis ont fait de leur mieux ; ils se sont habitués à jouer avec les mots. De là ce que j'appellerais la charlatanerie du Veda. Leurs formules préférées, ces formules qui ont fait tant de mal à Bergaigne et qui, à première vue, peuvent paraître en effet le noyau le plus solide de leur jargon, sont peut-être la partie dont il faut se défier le plus. Notre science occidentale, avec son habitude de tout prendre au sérieux et ses méthodes de précision, paraît bien pesante quand elle s'acharne « gründlich », honnêtement, minutieusement sur ces obscurités que leurs auteurs mêmes seraient probablement embarrassés de nous expliquer, s'ils revenaient à

la vie. Mais même cette partie dont l'interprétation paraît à jamais désespérée, une fois défalquée, il reste encore une très grosse masse où nous n'avons la plupart du temps que le choix entre des à-peu-près. Il y a là plus qu'il n'en faudrait pour décourager ceux qui n'aiment pas précisément passer leur vie à jouer à pile ou face, s'ils n'étaient pas soutenus par l'espoir de trouver par ci par là quelques miettes, quelques lueurs qui leur permettent de mieux entrevoir les origines du livre et le milieu dans lequel il s'est formé.

Le volume de M. Max Müller se termine par trois excellents Index : 1° un Index des mots qui figurent dans les hymnes traduits ou dont il est traité dans les notes, Index qui a été commencé par M. Thibaut et achevé par M. Winternitz; 2° la liste des passages védiques discutés; 3° un relevé bibliographique très complet des travaux dont le Rigveda a été l'objet jusqu'à ces derniers temps.

A. Barth.

ESQUISSE

DES

HUIT SECTES BOUDDHISTES DU JAPON

Par Gyau-nen, de la secte Kegon (1289 ap. J.-C.)

Traduction par Alfred Millioud.

(*Suite*[1].)

Secte Zyauzitu (Djôdjitsou).

D. — D'où lui vient ce nom ?

R. — De ce qu'elle se fonda sur le *Zyau-zitu-ron* (Satyasiddhiçâstra). Par les mots *Zyau-zitu* (parfaite vérité), cette secte signifie qu'elle prêche les véritables principes contenus dans les Trois Recueils des enseignements du Tathâgata. Aussi l'auteur de ce çâstra dit, dans l'exposé de ses motifs : « Je désire donc donner correctement les principes ou significations véritables du Triple Recueil, etc. » (voyez le commencement du second volume de ce çâstra).

D. — Quand ce çâstra fut-il composé, et par qui ?

R. — Au cours du IXe siècle du Nirvâna, un certain Harivarman était l'Ancien ou chef des disciples de Koumârada, un savant de la secte Sarvâstivâda. Les vues basses de son maître lui répugnaient ; il fit un choix des meilleurs principes de toutes les écoles, les réunit en un système, et fonda une nouvelle secte. Sous la dynastie des *Yô-sin*, le traducteur Kumârajîva fit une traduction de ce çâstra en chinois, et travailla à sa diffusion. Il

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, mars-avril, p. 219.

est divisé en seize livres et deux cent vingt chapitres. Les savants chinois l'ont souvent commenté; on l'a étudié aussi au Japon.

D. — A quel groupement d'écoles ce système correspond-il, par rapport aux vingt sectes du Petit Véhicule? Et quels sont ces meilleurs principes, qu'il a choisis?

R. — On n'est pas d'accord sur l'école qui a servi de fondement à cette nouvelle secte. Les uns nomment l'école *Tamon*[1]; les autres l'école *Kyau* (Sautrântika); les uns disent qu'elle explique le Petit Véhicule d'après le Grand; d'autres encore disent qu'elle est née de l'école *Dommutoku* (Dharmagupta); ou encore, qu'elle a fait un choix éclectique des opinions de toutes les écoles du Petit Véhicule; ou encore, qu'elle se fonde sur l'école *Kedi*[2]. Trois grands maîtres, qui vécurent sous la dynastie des Liau, ce sont : *Hau-un* du monastère *Kwautaku-zi*; *Ti-zau* du monastère *Kaizen-zi*, et *Mon-bin* du monastère *Syau-gon-zi* affirment d'une part que le Satyasiddhiçastra se rattache au Grand Véhicule. D'autre part, des maîtres, tels que *Tendai* et *Ka-zyau*, le classent parmi les œuvres du Petit Véhicule. Enfin *Nan-zan* et *Rei-si* prétendent que ce système s'accorde partiellement avec le Grand Véhicule.

On voit que le désaccord est grand. Cependant, depuis *Zyau-yi* et *Ten-dai*, on considère généralement le *Satyasiddhi-çâstra* comme donnant le meilleur du Petit Véhicule. Selon le maître *Nan-zan*, il renfermerait les principes du Petit Véhicule, interprétés dans le sens du Grand Véhicule; et il correspondrait plus particulièrement à l'école *Sautrântika*.

Voici maintenant ses principes :

Ce système admet les deux irréalités, que l'on arrive à comprendre par deux méditations différentes. L'une est celle de l'irréalité du moi. De même qu'à l'intérieur d'une cruche vide, il n'y a pas d'eau, de même à l'intérieur des cinq agrégats, il n'y a pas de *moi*. L'autre méditation est celle de l'irréalité des modes ou qualités. De même que la matière d'une cruche n'a rien de réel, de même les cinq agrégats et tous les modes (choses)

1) Bahuçrutîya.
2) Mahîçâsaka.

ne sont que des noms de circonstance. Vous voyez donc que les principes de cette secte sont excellents.

D. — Si donc on a été instruit de ces deux irréalités, il est aisé de dépouiller les deux espèces d'erreurs préconçues?

R. — Non; par l'explication des deux irréalités, on détache bien les obstacles des passions : mais pas encore ceux de l'ignorance. Ceci est d'une compréhension très difficile ; aussi ce çâstra détermine vingt-sept degrés ou états des sages.

1° Celui où l'on vit par la foi au bouddhisme; il correspond, dans d'autres sectes, à celui où l'on apprend et comprend.

2° Celui où l'on vit selon la doctrine, avec plus d'intelligence. Il correspond aux quatre états méritants.

Dans ces deux degrés on commence à percevoir la vérité.

3° Celui où l'on vit conformément à la doctrine de l'irréalité des modes ou apparences. Le nom collectif de ces trois états est *Yau-ru-kau*[1].

4° *Yau-ru-kwa* ou *Sudaon-kwa*, qui est la fructification, l'obtention des fruits des œuvres du degré précédent.

5° *Iti-rai-kau*, celui où l'on ne renaîtra plus qu'une seule fois dans un corps inférieur[2].

6° *Iti-rai-kwa*, qui est la fructification du précédent.

7° *Fu-gen-kau*, celui où l'on n'a plus jamais à renaître dans un corps inférieur, pour amasser des mérites[3].

8° *Fu-gen-kwa*, la fructification du précédent. Il inclut onze états de sainteté croissante :

8° Celui qu'on nomme moyenne complétion ou perfection.

9° Production de la perfection.

10° Perfection accompagnée de bonnes œuvres.

11° Perfection qui n'a plus besoin de bonnes œuvres.

12° Se réjouir dans sa sagesse.

13° Se réjouir dans la méditation.

14° Se tourner vers un autre monde.

15° Manifestation corporelle parfaite.

1) Pâli : Sotâpatti.
2) P. : Sakadâgâmi.
3) P. : Anâgâmi.

16° Intelligence parfaite de ce que l'on croit.

17° Obtenir ou s'assimiler la vérité, après qu'on l'a perçue.

18° S'assimiler cette vérité dans un nouveau corps merveilleux.

Tous ces degrés rentrent sous la dénomination générale d'*ugaku*, c'est-à-dire saints imparfaits, « qui apprennent encore »[1]. Les neuf suivants sont dits *mugaku*, c'est-à-dire « qui n'ont plus à apprendre », parfaits (*Asekho*). Ce sont :

19° *Tai-hau*, reculer.

20° Protéger la doctrine.

21° Mourir.

22° Demeurer immobile, sans progrès ni recul.

23° Avancer.

24° État indestructible.

25° Délivrance par la sagesse.

26° Délivrance par la sagesse et la méditation réunies.

27° L'état final, dont on ne peut plus jamais déchoir.

Cette secte a renfermé tout l'enseignement du Bouddha dans quatre-vingt-quatre doctrines. Elles n'atteignent pas à la hauteur du Grand Véhicule; mais ce sont les meilleures du Petit Véhicule. Il n'est pas surprenant qu'on les admire, et qu'on se demande même si elles n'appartiennent pas au Grand Véhicule. Elles convergent toutes vers un point : la Vérité ou Réalité de la destruction. La doctrine des Irréalités repose calmement en elle-même, et toutes les autres se fondent sur celle-là. L'erreur préconçue de la réalité des modes fond comme de la glace; le nombre infini des apparitions passagères (choses) n'égare pas plus notre esprit qu'une forêt (aux arbres nombreux). Admirables doctrines que celles qui nous donnent l'intelligence de l'irréalité en même temps que de la merveilleuse réalité (le Nirvâna).

(1) P. : Sekha.

Secte *Ritsu*.

D. — Que signifie ce nom ?

R. — Il signifie que cette secte se fonde sur les *Ritsu* ou ordonnances du Bouddha (sur le *Vinaya*).

D. — Combien y a-t-il d'écoles du Vinaya ?

R. — Elles sont nombreuses ; quelquefois on n'en compte que deux ; mais d'autres en ont compté cinq, dix-huit et même cinq cents. Car le Tathâgata, durant une carrière de cinquante années, prêcha de côté et d'autre, accordant chaque fois ses discours avec la capacité de ses auditeurs. Lorsqu'il fut mort, un de ses disciples monta sur un siège élevé, et récita toutes les Ordonnances; on forma ainsi le grand recueil appelé *Vinaya des quatre-vingts récitations*. Pendant les cent premières années du Nirvâna, cinq maîtres se transmirent cet enseignement, qui conservait sa vraie saveur, sans mélange schismatique. Ensuite, il se scinda peu à peu en deux, puis cinq, puis vingt écoles ; et même cinq cents écoles. Tous ces schismes luttant l'un contre l'autre semblaient de grosses vagues qui se choquent dans la mer. Il s'ensuivit que le corps des sûtras et des çâstras fut aussi partagé, et que des enseignements, qui ne formaient dans le Triple Recueil qu'une grande classe, furent morcelés, en particulier le *Vinaya* (ou la classe des préceptes et prohibitions religieuses). C'est ainsi que le Grand Recueil, un à l'origine, produisit tant d'écoles différentes. Cependant, si nombreuses qu'elles soient, on peut les ramener, pour le Vinaya, à vingt écoles principales. Toutes se répandirent dans l'Inde.

En Chine, on n'a apporté que quatre rédactions différentes du Vinaya, et cinq çâstras. Ces quatre Vinayas sont :

1° Le Vinaya des dix récitations, traduit en chinois en soixante-un livres. C'est celui de l'école du Sarvâstivâda;

2° Le Vinaya en quatre parties, traduit en soixante livres ; c'est celui de l'école Dharmagupta ;

3° Le Vinaya Sanghika ou du clergé, traduit en quarante livres. Les deux premières rédactions s'appellent les Deux Rédactions

originales, primitives; elles sont dues à l'Ancien qui présidait le concile de la Grotte. La troisième s'accorde à la fois avec ces deux ;

4° Le Vinaya, en cinq parties, traduit en trente livres ; c'est celui de l'école des Mahîçâsakâs.

Du Vinaya laissé par Kaçyapa, on n'a transmis que le texte des préceptes; quant à son Vinaya Amplifié, il s'est perdu.

Ces quatre Vinayas, traduits en chinois, furent suivis partout en Chine ; cependant celui de l'école Dharmagupta seul a subsisté jusqu'à nos jours.

Quant aux Cinq çâstras, ce sont :

1° Le *Bun-mo-ron* ;

2° Le *Matoggya-ron*, qui dérive du Vinaya de l'école Sarvâstivâda ;

3° Le *Zen-ken-ron*[1], qui explique le Vinaya en quatre parties ;

4° Le *Sappata-ron*, qui explique le Vinaya des dix récitations ;

5° Le *Myou-ryou-ron*, dérivé du Vinaya de l'école *Syou-ryou* (correcte mesure).

En outre, le *Vinaya-pitaka* et une traduction nouvelle du Vinaya de la secte Sarvâstivâda furent aussi apportés en Chine ; mais le Vinaya en quatre parties a eu le plus d'influence dans ce pays.

Avant le maître *Ts-syu*, toutes les écoles étaient confondues, et l'on étudiait leurs Vinayas pêle-mêle. Lui et le maître *Nan-zan* composèrent d'abord le *Go-bu-ku-bon Syô* ou paraphrase du Vinaya en cinq parties ; puis ils révisèrent le Vinaya chinois, et instituèrent la cérémonie de la Réception des préceptes, qu'ils expliquèrent d'après le Vinaya en quatre parties. Pour les pratiques religieuses, ils suivirent l'école de Dharmagupta. Dès lors, et au Japon aussi bien qu'en Chine, on n'a plus transmis que ce système-là. Telles sont, en peu de mots, les origines, la transmission et la propagation du Vinaya en quatre parties.

D. — A quelle époque naquit la secte dont il est le texte fondamental ?

R. — Avant qu'il y eût aucune division, un âge versait à l'autre la doctrine dans toute sa pureté. Cent ans après la mort du Tathâ-

1 Ç. les Vues excellentes.

gata, on compila ses discours, pour les faire passer aux siècles futurs. Dans le second siècle du Nirvâṇa, l'Arhat Dharmagupta en fit une nouvelle récitation (ou compilation orale) à sa façon, et fonda par là une nouvelle école. Ce fut le premier schisme.

D. — A quelle époque ce Vinaya fut-il apporté en Chine et au Japon?

R. — Sous les *Tsao* et les *Wei*, le vénérable *Hon-zi* institua la cérémonie de la Réception des préceptes. Sous les *Tô-sin*, le docte *Kaku-myau* fut le premier à transmettre le Vinaya Amplifié. Voilà pour la Chine. Au Japon, ce fut pendant l'ère *Tem-pei* que deux prêtres japonais, *Yau-ei* et *Fu-syô* se rendirent en Chine, et prièrent le maître *Gan-zin*, du monastère *Dai-myau-zi*, de passer dans leur pays pour les enseigner. Il se rendit à leur désir, mais le voyage fut très difficile. Pendant douze ans, il dut éprouver les hasards de la mer; six fois sa traversée fut empêchée, mais il ne se rebuta pas et finit par atteindre le Japon. On l'invita à demeurer au monastère *Tô-dai-zi*. L'empereur *Syau-mu*, le prince héritier et tous les officiers de la couronne témoignèrent la plus vive joie de son arrivée. On construisit, devant le palais *Rôsyana* (*vairocana*) un autel spécial pour la cérémonie de la Réception des préceptes. L'empereur, l'impératrice et plus de quatre cents personnes y furent admises à l'enseignement bouddhique (reçurent les préceptes). Ensuite on transporta cet autel à l'ouest du palais appelé *Dai-butu*, dans une salle construite exprès pour cela. Dès lors, on a célébré cette cérémonie chaque année. La secte du Vinaya fit alors de grands progrès dans toutes les provinces du Japon; on l'étudia partout et l'on bâtit le monastère *Tô no Syô-dai-zi* (m. de l'Invitation du Chinois). Car c'est à ce docte *Gan-zin*, au pouvoir de son enseignement, qu'est due la continuation ininterrompue de cette secte à travers les âges, dans tout le Japon.

D. — Combien d'ancêtres cette secte compte-t-elle?

R. — Un grand nombre, depuis Kaçyapa jusqu'à l'époque récente de la dynastie des Soung. Ce sont :

D'abord, le Bouddha, qui est naturellement le possesseur de la doctrine; cela s'entend de soi-même.

Puis les vénérables *Kasyapa*, *Anan*, *Madendi* (?), *Syanna-vasu* (?), *Upagupta*, *Dharmagupta* (appelé par les Chinois *Hau-zyau* (Correction ou Droiture de la doctrine), *Dharmakâla* (en chinois *Hau-zi*, le Temps de la doctrine), puis les docteurs *Hau-si*, *Dau-fu*, *E-kwau*, *Dau-un*, *Dau-kô*, *Ti-syô*, *Nau-zau*, *Syô-syu*, *Dau-gô*, *Syau-kyu*, le maître *E-syau*, les docteurs *Hau-zitu*, *Gem-pyau*, *Syu-yon*, *Mu-gwai*, *Hau-ei*, *Syo-gô*, *Tyaku-ro*, *Do-kau*, un autre *Tyaku-yo* et *Gwau-zyau*. Si l'on s'en tient surtout aux origines de cette secte, on comptera neuf ancêtres principaux, de *Dharmagupta* à *Nau-zau* y compris.

Ses ancêtres japonais sont les docteurs *Nau-zau*, *Ga-ei*, le très haut prêtre *Gau-zin*, le grand prêtre *Hau-zin*, le vice-grand prêtre *Nyo-hau*, le haut prêtre *Hau-zu* et d'autres.

D. — Y a-t-il dans cette secte beaucoup de schismes et de subdivisions ?

R. — Il y en eut en Chine. Le docteur *Hau-rei*, de l'école *Sau* (des modes ou apparences ?) ; *Dau-sen*, du mont *Syô-nau*, et *E-so*, qui demeurait près de la dagoba orientale du monastère *Sai-Dzyen-zi*, fondèrent des écoles rivales, selon leurs vues particulières et hétérodoxes ; ce furent les *Trois sectes du Vinaya*.

Le *Sau-bu-Dai-syo*, commentaire écrit par le docteur *Gwau-zin* et le *Kyu-bun*, du célèbre *Nau-zau*, furent transmis au Japon ; tous les monastères de la plaine aussi bien que des montagnes propagèrent par leurs prédications ces trois sectes chinoises. Celle de *Nau-zau* seule a survécu ; les doctrines des autres branches ont vieilli et se sont enfin éteintes.

Le bon accueil que l'on fit aux principes de *Nau-zau*, le zèle ininterrompu avec lequel on continua de suivre toutes les pratiques instituées par lui, viennent de ce qu'il conciliait dans les uns comme dans les autres le Grand et le Petit Véhicule. Cela lui valut de tout temps les louanges des maîtres ; les sages de toutes les sectes les étudièrent. Ainsi, un de ses ouvrages, le *Gyau-zi-syô* ou Notes sur les Pratiques religieuses, a été commenté par soixante-treize savants. Son pays natal, le Japon, aussi bien que les pays étrangers, se soumirent aux ordres de cet incomparable patriarche de la secte des *Ritu*.

Les savants ont fait au moins vingt commentaires du Vinaya en quatre parties, depuis le moment où il fut traduit en chinois. Il y en a eu trois d'importants :

1° Le Commentaire Abrégé, du docteur *E-kwan*, en quatre livres;

2° Le Commentaire Moyen, du docteur *San-bu*, en dix livres;

3° Le Commentaire Étendu, du docteur *Ti-syu*, en vingt livres.

C'est ce qu'on appelle les trois Commentaires essentiels. Ils renferment la majeure partie des principes émis par les trois sectes chinoises de *Hou-rei*, *Dau-sen* et *E-so*, que nous avons citées plus haut, et qui elles-mêmes ont recueilli tout l'ensemble des explications du Vinaya. Le grand Commentaire de *San-bu* fut à son tour annoté et expliqué par le docteur *Sô-gaku*, dans un ouvrage intitulé *Diô-syu Gi-ki*, en dix livres.

Le Commentaire Étendu renferme tout ce que *Ti-syu* avait appris de son maître *Nan-zan*, et ne s'écarte par conséquent jamais des opinions de celui-ci.

Ensuite le *Si-bun Kai-syu-ki*, Notes sur les origines de la secte du Vinaya en quatre parties, par le docteur *Tô-dau*; c'est le seul ouvrage qui ait été populaire : il contient dix livres. On dit qu'il est d'une beauté achevée. Tous s'accordent à lui décerner le titre de « Boussole ». Les opinions qu'il expose furent en grande faveur dans les derniers temps de la dynastie des Thang, dans la capitale orientale (Toung-king).

Ensuite le *Rui Tô-gô* ou Discussion essentielle du Vinaya, par le docteur *Gen-ki*, en trois livres. Il offre de légères différences d'avec les autres savants, tels que les auteurs du Grand et du Petit Commentaire du Vinaya en quatre parties; il est généralement d'accord avec *Nan-zan*.

Tous les écrits de ces six savants ont été apportés au Japon. Actuellement *Nan-zan* est le seul dont on étudie beaucoup les principes, en même temps que l'on suit, pour les pratiques, *Sô-gaku*, un savant récent.

Il faudrait maintenant vous exposer les divergences des trois branches de cette secte; mais nous ne le ferons pas, de peur d'être trop long.

Les écrits et commentaires du docteur *Nan-zan* se divisent en cinq groupes :

1° Le *Gyau-zi-syô*, en trois livres (repartagés en douze);

2° Le *Kai-syô*, commentaire des Préceptes en quatre livres (repartagés en huit).

3° Le *Gô-syô*, commentaire sur le Karma, en quatre livres (repartagés en huit);

4° Le *Syû-Bini-gi-syô*, ou Notes cueillies dans le Vinaya, en trois livres (à l'origine du moins; le dernier s'est perdu, et les deux autres ont été repartagés en quatre);

5° Le *Bikuni-syô* ou Notes sur les religieuses en trois livres (repartagés en six).

En outre, on lui doit des annotations du texte des Préceptes et du *Konma* (Karma), qui forme une partie du Vinaya Écoda. Il écrivit de moindres ouvrages sur des chapitres du Vinaya, etc. On ne peut guère arriver au total exact de cette masse de productions. La secte qu'il a fondée étudie tout particulièrement les cinq premiers groupes; le texte fondamental sur lequel ils reposent est le Vinaya en quatre parties, qui forme soixante livres. Le *câstra* qui lui sert de commentaire s'appelle *Zen-ken-ron* (des vues excellentes).

D. — Quels sont les principes de cette secte?

R. — Ce sont les Préceptes. Il y en a de deux sortes :

1° Les préceptes répressifs, dont il y a cinq grands chapitres, comprenant toutes les doctrines qui traitent de la répression du mal;

2° Les préceptes d'opération; ce sont toutes les doctrines qui touchent à la pratique du bien. Ces deux espèces d'observances renferment tous les préceptes prêchés par le Tathâgata. D'où vient que les principes de la secte orthodoxe du Vinaya original ne comprennent que ces deux classes : la répressive et l'opérative.

Les deux premières sections du texte des Préceptes constituent l'Observance de la répression; les vingt chapitres (skandhas) suivants, l'Observance de l'opération.

De ces deux sections, l'une se rapporte aux religieux, l'autre aux religieuses (*Biku*, *Bikuni*); l'ensemble de ces préceptes-là se nomme *Gusok-kai*, les Préceptes complets.

A. — A l'entrée de ces deux sections, on explique donc les *Préceptes des religieux*. Il y en a 250, divisés en huit classes.

1° Ceux dits *Harai*[1], les plus graves, qui comprennent quatre articles : a) des rapports sexuels ; b) du vol ; c) du meurtre ; d) du mensonge.

2° Les *Sô-zan*[2], préceptes dont l'infraction n'enlève pas entièrement le caractère de religieux au coupable. Il y a treize articles :

a) Pollution de soi-même.

b) Attouchement d'une femme.

c) Mauvaises paroles.

d) Louange de soi-même, afin de recevoir plus d'aumônes.

e) Intermédiaire dans un mariage.

f) Règles pour la construction d'une chambre avec de l'argent offert, ou

g) avec son propre argent.

h) Calomnies contre un religieux.

i) Médisance et exagérations contre un religieux.

j) Infraction aux admonitions d'un religieux.

k) Exciter un autre religieux à enfreindre de telles admonitions.

l) Malgré une admonition, retourner chez un laïque pour y causer du désordre.

m) Mépris des admonitions des religieux, quand on a une mauvaise nature et qu'on se rebelle contre le reste du clergé.

3° Deux articles qui comportent des punitions indéterminées, variables suivant l'évidence des témoignages. Ils s'appliquent aux religieux qui ont eu commerce avec une femme, soit dans une place ouverte, soit en un lieu *clos*.

4° Préceptes, au nombre de trente, nommés *Nissaggi-haitsi*[3], touchant des biens superflus, qu'on a acquis sciemment, et qu'il faut abandonner ; ceci fait, on est encore en danger de tomber en enfer, à moins de cérémonies purificatoires.

a) Des robes superflues.

b) De la robe qu'il ne faut jamais quitter, même chez soi.

1) *Pârâjika*.
2) *Samghâdisesa*.
3) Pâli : *Nissaggiya pâcittiya*.

c) Des bols superflus.

d) De la demande d'aumônes.

Etc., etc.

5° Les préceptes, au nombre de quatre-vingt-dix, nommés *Haïti* (c'est-à-dire qui comportent la *chute* dans l'enfer).

a) Petits mensonges.

b) Duplicité.

c) Creuser la terre.

d) Cruautés envers les animaux.

e) Boire du vin.

f) Manger à heures indues (ainsi l'après-midi).

Etc., etc.

6° Quatre préceptes moins graves (*daisyoui*), concernant par exemple les aliments reçus dans le temple, les repas pris chez un laïque, etc.

7° La collection des cent leçons; touchant par exemple le soin de se couvrir toujours de sa robe; de porter trois robes dès qu'on sort de chez soi; ou touchant les gesticulations, les rires, la démarche négligente, etc.

8° Les sept manières d'apaiser les querelles entre religieux; soit en leur présentant le texte du Vinaya, dans la salle des Préceptes; soit en se rappelant à soi-même le Vinaya, etc.

Remarquez encore que ces huit classes ne forment que cinq chapitres. Nous avons déjà vu ceux des *Harai* (n° 1) et des *Sô-zan* (n° 2); puis vient celui des *Haïti* en général qui comprend les classes 4 et 5, soit cent vingt préceptes (*Nisaggi-haïti* ou *Syado*; et *Syado* ou *Haïti* proprement dits); le quatrième chapitre est celui des *Daisyoui*, le cinquième, celui des *Toggira*, ou péchés minimes dans les actes de la vie journalière; ce sont les deux articles des châtiments indéterminés et les cent leçons (nos 3 et n° 7), et aussi les sept voies pour apaiser des querelles (n° 8), en tout cent neuf préceptes. Les cinq chapitres se suivent dans l'ordre des rétributions plus ou moins graves que comporte leur observation, et de leur mise en pratique plus ou moins nécessaire immédiatement.

On a aussi réparti tous les péchés en six classes : *Harai*; *Sôzan*; *Tyu-ran-sya* qui répond aux *Nisaggi-haïti*; *Haïti*; *Daisyoui*;

Toggira. On peut encore en faire 7 classes, en divisant les *Toggira* en deux : *a*) mauvaises actions ; *b*) mauvais discours[1]. Il suffit de remarquer que la classe des *Tyu-ran-sya* comprend ce qui est en dehors des cinq grands chapitres et du *Syumonkitu*, c'est-à-dire toute espèce de péchés graves ou légers comportant des causes et une rétribution (fruits).

Ainsi en dehors de ces six ou de ces sept collections, il n'existe pas de péché ; elles les renferment tous.

B. — Viennent maintenant les *Préceptes des religieuses*, qui sont, dans le Vinaya, au nombre de 342, groupés en six classes.

1° Huit *Harai*.

2° Dix-sept *Sô-zan*.

3° Trente *Syada*.

4° Cent soixante-dix-huit *Senda*.

5° Huit *Daisyani*.

6° Les cent leçons.

Pour les religieuses, les deux articles des punitions indéterminées n'existent pas. Quant à ceux des querelles à apaiser, on en a discuté dès les temps les plus anciens ; les uns voulant qu'il y en eût, d'autres pas. Plus récemment, le docteur *Nan-zan* déclare qu'il doit certainement y en avoir. Le texte du Vinaya primitif aurait été écourté en cet endroit, et aurait renfermé d'abord toutes les sept classes. En ajoutant aux 341 préceptes déjà énoncés les sept de l'apaisement des querelles, on arrive à 348. On peut également les faire rentrer tous dans le cadre des cinq grands chapitres, comme il est facile de s'en assurer en les comparant à ceux des religieux.

Nous avons donc vu maintenant les deux premières sections du Vinaya complet, c'est-à-dire les doctrines exposées dans la première moitié du Vinaya, et leur classement. Ce sont les préceptes de l'observance répressive, ou préceptes négatifs.

Ils sont suivis des chapitres de l'*Observance opérative*, ou des préceptes positifs ; ce sont les vingt chapitres de la seconde moitié du texte original du Vinaya.

1) *Dukkaṭam* ; *dubbhâsitam*.

1° La réception des préceptes ou admission à les pratiquer.
2° La prédication des préceptes.
3° La retraite d'été.
4° L'achèvement de la retraite d'été.
5° L'emploi du cuir (dans les habits, etc.).
6° Les robes.
7° Les médecines.
8° La robe dite *katina*[1], faite exprès un peu avant la retraite.
9° Go-emmi.
10° Semba.
11° Les réprimandes.
12° Personnalités.
13° Dissimulation.
14° Sya.
15° Troubler la paix de la Communauté.
16° Apaisement des querelles.
17° Les religieuses.
18° La doctrine.
19° Les chambres.
20° Divers.

Voilà les vingt *Kendo* ou chapitres de l'Observance opérative, ou des Préceptes positifs.

Toutefois, il faut noter que ces deux divisions, négative et positive, sont connexes ; il y a des préceptes positifs dans la division des négatifs, et des préceptes négatifs dans la division des positifs. D'après le plus ou moins grand nombre des cas rentrant sous un précepte, on l'a groupé avec les positifs ou avec les négatifs, et on a établi ainsi ces deux grandes classes dans le Vinaya.

Si maintenant nous reprenons les cinq groupes des œuvres principales de Nan-zan, cités plus haut, nous remarquerons que le *Kai-ryô* explique clairement la partie dite répressive. Le *Gô-ryô* expose les principes des préceptes opératifs, des pratiques religieuses, du Karma, du gouvernement des communautés religieuses. Le *Gyaku-ki-ryô* explique aussi bien la Répression que

1. Pali : kathinam.

l'Opération, au complet. Le *Bikuni-syô* expose en particulier ces deux espèces d'observances pour les religieuses; et enfin le *Syûkimi-gi-syô* traite en général de la Répression. On voit donc que tous les écrits du fondateur rentrent dans le cadre des Deux Observances.

Ces Deux Observances peuvent s'entendre dans un sens universel, ou dans un sens spécial. Dans le premier sens, elles renferment toute espèce de bonnes œuvres. Au sens spécial ou restreint, il ne s'agit que des préceptes exposés par la secte des Préceptes ou du Vinaya. C'est dans ce dernier sens que nous vous avons expliqué les observances tout à l'heure. Dans le sens universel, il y aurait encore beaucoup d'autres points à traiter.

D. — Les préceptes complets des religieux et des religieuses sont-ils vraiment limités aux nombres ci-dessus (250 pour ceux-là, 348 pour celles-ci)?

R. — Non; de fait, ils sont innombrables, illimités. Ces nombres ont été déterminés par celui des occasions qu'eut le Bouddha de prescrire ceci ou cela aux religieux. Il y a trois façons de fixer le total des préceptes des religieux et des religieuses: trois mesures, qui sont :

1° La mesure étendue; c'est-à-dire d'innombrables préceptes;

2° La moyenne; c'est-à-dire les 3000 règles personnelles (politesse, manières, etc.), et les six myriades d'articles concernant les détails de la vie quotidienne;

3° La mesure abrégée; ce sont les 250 préceptes. De même pour les religieuses, sauf que leur mesure moyenne compte huit myriades de règles personnelles, et douze myriades d'articles concernant la vie quotidienne, et que leur mesure abrégée comprend 348 préceptes.

Le Sûtra parle aussi de cinq cents préceptes; mais ce n'est qu'une façon de parler, à laquelle ne correspond aucune donnée.

Le docteur *Dai-ti* a dit : « Les préceptes sont innombrables, par rapport aux occasions (places) de les appliquer. Mais on en a arrangé deux cent cinquante, qui forment les grandes lignes de la doctrine de l'observation et de la violation des ordonnances religieuses. »

Et de même pour les religieuses. Quand donc ces deux assemblées, religieux et religieuses, sont admises à pratiquer les préceptes, elles les reçoivent en nombre infini, illimité ; nombre qui ne se compare qu'à l'immensité de l'espace. Les occasions (places) de les pratiquer sont partout dans ce monde bouddhique[1]. Ce sont les préceptes dans leur plénitude ; d'où le nom de *Gusoku-kai*, préceptes complets.

Les Cinq, les Huit, les Dix Préceptes, les Six Doctrines, etc., tout cela est tiré des Préceptes complets, afin d'amener insensiblement les aptitudes variées, à la pratique des préceptes en entier, par ce pieux expédient. On avance peu à peu, et l'on atteint finalement l'état de perfection, qui ne laisse plus rien à désirer. Ainsi nous distinguons quatre rangs, sous le terme général de Pratique des préceptes ; selon qu'on est admis à pratiquer les Cinq Préceptes, ou les Huit, ou les Dix, ou l'ensemble des Préceptes. En y ajoutant le rang des Six Doctrines, on en a cinq en tout.

Voilà pourquoi furent établies ce qu'on appelle les *sept assemblées bouddhiques*. Ce sont :

1° Les *Biku* (religieux) et

2° Les *Bikuni* (religieuses), qui, toutes deux, reçoivent les préceptes complets ;

3° Les *Siki-syamana*, qui reçoivent les Six Doctrines ;

4° Les *Syami* ;

5° Les *Syamini* ; ces deux-là reçoivent les Dix Préceptes.

6° Les *Ubasoku* ;

7° Les *Ubai*.

Ces deux dernières assemblées reçoivent les Cinq Préceptes. Elles se composent des *Zai-ke*, des laïques qui vivent chez eux ; tandis que les cinq premières assemblées sont dites *Syuk-ke*, c'est-à-dire religieux qui ont quitté leur famille.

Mais, tout en fixant un nombre de dix préceptes, ou de six doctrines, etc., pour les *Siki-syamana*, les *Syami*, les *Syamini*, il est certain qu'en observant soigneusement ce nombre restreint

1) Proprement « monde de la doctrine », expression fréquente pour désigner notre planète, en tant qu'elle n'est que par et pour la doctrine bouddhique, qui est la vérité suprême.

d'ordonnances, ils occupent le même rang que ceux qui suivent les Préceptes complets.

Il y a aussi *Huit Préceptes*[1], dits du Jour sacré[2]; ils sont donnés aux laïques par les religieux; le rang auquel ils correspondent est inclu dans celui des *Ubasoku* et des *Ubui* (auquel, cependant, il est supérieur ce jour-là); car, il n'y a pas d'assemblée distincte des sept.

Voici les *Cinq Préceptes* :

1° Ne pas tuer ce qui a vie;

2° Ne pas voler;

3° Ne commettre aucune débauche;

4° Ne pas mentir;

5° Ne pas boire de liqueur forte[3].

Les *Huit Préceptes* à observer spécialement pendant le jour cérémoniel sont les mêmes que ces cinq; seulement la prohibition de la débauche devient celle de tout plaisir sexuel; et l'on y ajoute :

6° La prohibition des parfums et huiles pour le corps;

7° Celle des danses, spectacles, chants, etc.;

8° Celle des couches élevées et larges.

Un neuvième article concerne les repas pris en temps indu. Il est dit dans le *Sappata-ron* (Sarvâstivâda-çâstra) :

« Les huit premiers articles sont des préceptes; le neuvième est une observance de purification... »

Pour avoir les *Dix Préceptes*, on n'a qu'à ajouter :

10° l'article qui traite de la défense d'accepter de l'or, de l'argent ou des matières précieuses.

Quant aux *Six Doctrines*, elles traitent :

1° Du meurtre d'un être vivant[4];

2° Du vol minime jusqu'à 5 sous[5];

1) *Aṭṭhangasîlam.*

2) *Uposatha.*

3) Il n'est pas exact de parler de vin, pour les Orientaux. On sait par exemple que les Japonais ne boivent que du *saké*, de l'eau-de-vie de riz.

4) Proprement « d'un animal », c'est-à-dire d'un « animé ».

5) Le mot *sou* est une erreur des anciens traducteurs chinois. Aujourd'hui, à Colombo, on dit 5 roupies (5 francs). Les vols plus considérables sont l'objet d'autres préceptes.

3° Du simple attouchement d'une femme;
4° Des petits mensonges;
5° Des liqueurs fortes;
6° Des repas à des heures indues.

Des sept assemblées, trois sont d'hommes : les *Biku, Syami, Chauku*; les quatre autres de femmes.

D. — Combien de classes cette secte forme-t-elle de tous les enseignements bouddhiques?

R. — Selon le docteur *Nan-zan*, il y a deux espèces d'enseignements : ceux qui se rapportent au salut prêché aux êtres; et ceux qui se rapportent à la discipline, aux ordonnances; on peut les nommer aussi le salut et les pratiques. Il embrasse dans ces deux catégories tous les enseignements donnés par le Bouddha.

L'enseignement *du salut* nous est donné dans les *sûtras* et les *çâstras*; c'est la doctrine de la méditation et de la sagesse, les quatre Âgamas, etc. L'enseignement *de la discipline* est renfermé dans le *Vinaya*; c'est la doctrine de l'étude des Préceptes, le Vinaya en quatre parties, etc. La secte que nous traitons maintenant, étant la secte du Recueil du Vinaya, se fonde donc sur les Préceptes. Si l'on pratique purement les Préceptes, la méditation et la sagesse viendront d'elles-mêmes. C'est pourquoi l'on donne la priorité à l'observation des Préceptes, en interdisant les mauvaises actions; après quoi, la méditation et la sagesse soumettent et retranchent les passions et les erreurs. Les Préceptes furent établis dès l'origine, non pas en vue du bonheur dans ce monde, mais de la Voie de l'Éclairement. Sans eux, on ne peut préparer la Voie sainte que parcourent les êtres des Trois Véhicules. Telle était la pensée du Tathâgata, quand il institua le premier précepte. (Commentaire du docteur *Nan-zan*.)

D. — On dit communément que l'observation des Cinq ou des Huit Préceptes fait obtenir la vie d'homme ou de déva, et que seuls les Dix Préceptes ou les Préceptes complets font obtenir des fruits appropriés supérieurs. Qu'est-ce que cela signifie?

R. — La chose n'est pas tout à fait ainsi. Par l'observation des Cinq ou des Huit Préceptes, dit-on, l'on s'attire une rétribution qui dépend des causes ou œuvres antérieures. Cette rétribution est

l'existence humaine ou le ciel (dévas). Les Dix Préceptes ou les Préceptes complets observés reçoivent aussi leurs fruits propres, en rapport avec les causes ; ce sont encore de faibles fruits, un peu supérieurs aux précédents. Tout ceci est l'opinion du vulgaire. L'explication que nous voulons vous donner est différente. Voici les paroles du docteur *Dai-ti* : « Il y a quatre rangs dans l'observation des Préceptes ; selon qu'on en observe cinq, ou huit, ou dix, ou tout l'ensemble. Pour un esprit borné, il s'agit des bonnes œuvres de ce monde. Expliqués à une intelligence plus élevée leur signification à tous est d'être le fondement de la Voie de l'Éclairement ». — D'où l'on voit que la théorie des Préceptes diffère selon les capacités auxquelles on s'adresse. Voilà ce que déclare cette secte, et l'intention qui présida à sa fondation par son ancêtre.

D. — Dites-moi exactement si la présente secte du Vinaya en quatre parties appartient au Grand ou au Petit Véhicule.

R. — Les savants de cette secte même ne sont pas d'accord. *E-kuan* la rattache au Grand ; *Hou-rei*, *Gen-kun* et d'autres, au Petit Véhicule uniquement. Enfin le docteur *Nan-zan* affirme que « les principes de cette secte (quoique appartenant au Petit Véhicule) correspondent à ceux du Grand Véhicule, etc. ». Cette interprétation fait généralement règle aujourd'hui. Ainsi, dans son *Commentaire sur le Karma* (Gô-syo), Nan-zan établit que cinq principes particuliers de cette secte ont cours dans le Grand Véhicule. Il ajoute : « Les êtres en foule, stupides et éloignés de la doctrine bouddhique, n'ont qu'à changer leur cœur et à se tourner vers cette doctrine, pour devenir tous des Bouddhas. » — Et : « Tous ensemble, se dévouant à opérer le salut des êtres, accomplissent la bouddhification ». — Et : « Parvenant à la claire intelligence des choses de ce monde, et s'y conviant l'un l'autre, tous les êtres peuvent devenir des disciples du Bouddha[1]. »

Voilà assurément de profondes pensées.

Tous les Préceptes énumérés ci-dessus peuvent être réunis sous quatre disciplines :

1) Sans même avoir le secours d'un savant maître.

1° *La doctrine des Préceptes.* Les doctrines instituées à ce sujet par le Tathâgata correspondent à une infinité d'occasions pratiques.

2° *L'essence des Préceptes.* Leur corps subtil, qui se produit dans le candidat admis à pratiquer les Préceptes et se conserve dans son cœur. La secte du Vinaya en quatre parties tient, d'accord avec le *Satyasiddhiçâstra*, que cette essence est dénuée de forme et de pensée.

3° *La pratique des Préceptes.* Celui qui les reçoit doit les observer conformément à ce qu'on lui a enseigné ; et alors les trois espèces d'œuvres, du corps, de la bouche et de la pensée, atteignent à leur vraie fin.

4° *Les manifestations des Préceptes.* Leur vertu magnifique se reflète au dehors ; par là, leur aspect peut servir d'exemple et de type.

D. — D'après l'opinion actuelle de la secte, et la pensée même de son fondateur, recherche-t-elle, doctrinalement, les fruits des œuvres selon le Grand ou selon le Petit Véhicule ; l'état suprême y est-il celui d'Arhat, ou celui de Bouddha ?

R. — Le texte sur lequel est fondée cette secte, est bien le Petit Véhicule, puisque c'est lui qui contient le Vinaya en quatre parties. Mais on l'interprète selon le Grand Véhicule. Les aptitudes des élèves ne grandissent que peu à peu ; elles sont d'abord *Hînayâna*, inférieures (ou du Petit Véhicule) ; aussi cette secte renferme-t-elle tous les enseignements de ce Petit Véhicule. D'autre part, elle correspond, en certaines parties, au Grand Véhicule, que les élèves peuvent atteindre avec confiance (car cette secte les y prépare).

Voilà ce qu'enseigne et ce que pense actuellement la secte. Selon son fondateur, le docteur *Nan-zan*, il faut grouper sous trois catégories d'enseignements toutes les prédications du Tathâgata, tant du Grand que du Petit Véhicule :

1° L'enseignement de l'Irréalité des natures de toutes choses. Il comprend le Petit Véhicule tout entier.

2° L'enseignement de l'Irréalité des modes ou phénomènes. Il comprend tous les enseignements peu profonds du Grand Véhicule.

3° L'enseignement complet de la Connaissance absolue (ou unique). Ce sont tous les enseignements profonds du Grand Véhicule.

Or la secte du Vinaya en quatre parties est une de celles qui admettent l'irréalité des natures. L'enseignement complet de la connaissance absolue était l'opinion même de son fondateur, *Nan-zan*; car il enseignait les Trois Leçons dans le sens de l'Indiscrimination totale (toute chose étant toute chose, le paradis étant la même chose que l'enfer et réciproquement, etc.); et de même, la plénitude d'action sans obstacles, c'est-à-dire la liberté de tout devenir, de tout savoir, dans tous les mondes, et de s'identifier avec eux, pour celui qui a atteint la perfection suprême.

Dans son *Commentaire sur le Karma* (Go-syô), le docteur *Nan-zan* explique les opinions des différentes sectes sur l'Essence des Préceptes, et en compte trois principales : 1° celles de la secte de la Réalité des modes (*U-syu*), 2° de l'Irréalité des modes (*Kû-syu*), qui toutes deux rentrent dans l'enseignement de l'irréalité des natures; puis 3° celle de l'Enseignement complet, selon lequel l'essence merveilleuse des Préceptes n'est autre que l'enseignement de la connaissance absolue.

Les Trois Leçons ou Études, dont nous venons de parler, se trouvent également dans le Grand et dans le Petit Véhicule. Selon l'Enseignement complet du Grand Véhicule, ces trois Études sont :

1° Les Préceptes, qui comprennent *trois Collections* de purs Préceptes.

2° Leur essence, ce sont les *semences déposées* dans la faculté générale dite Réceptacle de la Connaissance.

3° Les pratiques merveilleuses de la Connaissance absolue; ce sont la méditation et la sagesse. Jointes à la Contemplation suprême, elles s'avancent vers l'état final de l'Éclairement, passant par divers états transitoires; elles sont les manifestations ou phénomènes des Préceptes.

Mais les Préceptes eux-mêmes sont méditation et sagesse : car il n'existe aucune doctrine qui n'implique celles-ci. La mé-

ditation et la sagesse sont les Préceptes ; car il n'y a aucune doctrine qui n'implique les Préceptes.

Voilà ce qu'on appelle les manifestations pratiques des Trois Études, selon la théorie de l'Indiscrimination totale.

Afin d'expliquer mieux la théorie des Préceptes selon le Grand Véhicule, remarquons maintenant que les Trois Collections de purs préceptes sont :

1° Celle de tous les actes cérémoniels et prescrits ; leur but est de détacher et expulser tout mal ;

2° Celle de toutes les bonnes doctrines ; il faut pratiquer tout bien sans exception ;

3° Celle des préceptes concernant tous les êtres ; il faut supporter et soutenir tous les êtres, et partout procurer leur bien.

Ces Trois Collections s'identifient avec les pratiques de l'Enseignement complet ; de sorte qu'elles s'impliquent mutuellement. Tous les Préceptes sont équivalents à tous, dans une complète réciprocité. Celui de ne pas tuer, par exemple, contient tous les Préceptes des Trois Collections ; et de même pour tous les autres. Dès que l'on observe un Précepte, les Trois Collections y sont comprises en entier ; c'est une seule pratique, il est vrai, mais elle embrasse le nombre infini des pratiques. Une seule pensée, selon cette haute doctrine, passe le temps de trois immenses Kalpas, instantanément. Trois Kalpas, en tant que tels [1], sont identiques à une pensée. Une seule pensée, en tant que telle [2], est identique par sa durée à trois immenses Kalpas. Que la période soit longue ou courte, il n'y a plus d'obstacles (de mesure de temps) ; les êtres, quels qu'ils soient, ont le même rang que les Bouddhas et leur sont identiques ; tous les modes (ou choses) sont réciproquement partout (il n'y a plus de distinction entre les choses, leurs éléments, etc.) ; c'est l'identité illimitée de tous les contraires. Profonde, merveilleuse doctrine !

Pour abréger, nous ne parlerons pas davantage des deux dernières collections. Nous dirons seulement que, parmi les actes

1) « Sans faire un pas en arrière des trois Kalpas », c'est-à-dire sans cesser de les considérer comme tels, comme infinis, etc.

2) « Sans quitter la notion que nous en avons ».

cérémoniels ou règles prescrites par le Vinaya (première collection), il faut distinguer :

1° Les préceptes dont on reçoit l'essence dans un certain état d'affranchissement, de salut ;

2° Ceux dont on reçoit l'essence dans une certaine méditation ;

3° Ceux dont on reçoit l'essence dans certains états menant à l'éclairement.

Parmi les premiers se rangent ceux qu'on doit observer pour les trois espèces d'actes, du corps, de la bouche et du cœur (pensée). Pour le corps et la bouche, les Préceptes sont quelquefois communs ; pour le cœur, ce sont toujours des préceptes spéciaux. Ainsi les Çrâvakas ne sont admis qu'aux Préceptes du groupe commun au corps et à la bouche (parole) ; et c'est la catégorie des Préceptes exposés par le Vinaya en quatre parties. Ce sont donc des Préceptes du Petit Véhicule ; sauf que, partiellement, ce Vinaya concorde avec les Préceptes des pensées.

L'École du Grand Véhicule fait rentrer cette catégorie des préceptes communs au corps et à la bouche (et qui est du Petit Véhicule), dans ses Trois Collections. Elle les combine avec ses propres enseignements philosophiques ; de sorte que tous les préceptes et pratiques du Vinaya du Petit Véhicule deviennent préceptes du Grand Véhicule, qui comprend les Trois Collections et l'enseignement dit complet et soudain. Il n'y a donc pas d'aspect particulier aux préceptes de l'un ou de l'autre Véhicule ; ils sont également purs, uniques, complets, absolus.

De même les règles pour les sept assemblées sont les mêmes que celles du Petit Vinaya ; elles sont renfermées dans la Collection des actes cérémoniels (la première des trois).

Voilà en somme les principes sur lesquels le maître *Nan-zan* a fondé son enseignement et sa méditation ; voilà dans quel état d'esprit les élèves de cette secte reçoivent et suivent, comprennent et pratiquent les Préceptes.

Il y a deux façons de recevoir les Préceptes des Trois Collections ; soit par la *Réception générale* dans laquelle on reçoit les Trois Collections ensemble ; soit par la *Réception particulière*, dans laquelle on est admis spécialement aux actes

cérémoniels (prescriptions prohibitives) du Vinaya. La cérémonie dite *Byaku-si-komma*[1] et la doctrine des *Préceptes complets de l'esprit* (deux institutions de *Nan-zan*) répondent à la Réception particulière. Quand ensuite on est admis aux préceptes des Bodhisattvas[2], c'est la Réception générale. Actuellement les élèves de la secte *Ritsu* célèbrent l'une et l'autre Réception dans la salle de la *Cérémonie d'admission*. Les élèves de la secte du Vinaya en quatre parties aussi bien que ceux du *Brahmajâlasûtra* (*Bommou-kyau*)[3] gardent ces Préceptes.

Ces termes de Réception générale et Réception particulière sont nés sous le toit de la secte *Hossau*; leur interprétation se trouve dans la forêt de Nan-zan[4]. Les ordonnances des cinq grands chapitres et des sept assemblées proviennent du bosquet des Çrâvakas; leurs pratiques parcourent le jardin du Grand Véhicule. Il n'y a pas à en douter (quoiqu'il semble contradictoire que des principes du Petit Véhicule doivent être interprétés dans le sens du Grand Véhicule); telle est la déclaration véridique du *Mahâyogâchâra*; telle est la décision rendue par le haut fondateur de cette secte, *Nan-zan*. Dans cette secte seule, on rencontre l'état d'esprit des vrais dévots (pratiquants). De là aux merveilleux fruits obtenus par l'Éclairement suprême, que la distance est courte !

(*A suivre.*)

1) C'est celle qu'on célèbre aujourd'hui encore à Ceylan ; par exemple pour l'admission de néophytes européens, dans l'Église bouddhique. Byaku-si est la traduction du pâli [illegible]; Kon-ma (p. *Kammam*) est un acte fait par des religieux réunis en chapitre.

2) Dans l'école du Grand Véhicule.

3) Celui-ci appartient au Grand Véhicule.

4) Jeu de mots sur ce nom, qui signifie « Montagne du sud », et allusion aux deux états de laïque et de religieux par lesquels passe un homme allant du monde au meilleur.

REVUE DES LIVRES

W. Immerwahr. — **Die Kulte und Mythen Arkadiens. — I. Die arkadischen Kulte.** — Leipzig, Teubner, 1891.

M. W. Immerwahr a entrepris de publier une série de monographies des cultes et des mythes des différentes contrées de la Grèce, qu'il est urgent de classer et de grouper pour les rendre accessibles et les mieux comprendre.

Le choix qu'il a fait de l'Arcadie pour débuter est particulièrement heureux, car nulle contrée ne semble avoir conservé avec plus de fidélité ses anciennes traditions indigènes; nulle part les cultes primitifs n'ont persisté avec une forme plus pure et plus originale, et c'est à bon droit que les Arcadiens passaient, comme le rappelle l'épigraphe du livre, à la fois pour les plus hospitaliers et les plus humains des Grecs, et pour les plus dévots.

Il y a deux choses dans ce premier volume — où M. Immerwahr a groupé seulement les cultes arcadiens — une compilation et un commentaire.

L'auteur a dépouillé avec le plus grand soin tous les textes d'auteurs, toutes les inscriptions, les recueils de monuments figurés; avec moins de détails, il [illegible] les recueils de numismatique. Le classement de tous ces documents est fait avec une méthode pratique, sinon très scientifique, et qui peut se défendre. Mais nous reprochons à cette compilation d'être trop complète. M. Immerwahr a recueilli et reproduit, sans en omettre un seul, tous les renseignements qu'il a pu trouver sur tous les dieux qui, à un titre quelconque, ont reçu quelque hommage dans les villes arcadiennes. Mais n'est-ce pas sortir du titre de son livre, *Les cultes de l'Arcadie*? Par ces mots, n'aurait-il pas fallu n'entendre que les cultes purement arcadiens? Il est certain que la statue de Zeus Ammon, par exemple, qu'un particulier érigea à Mégalopolis par flatterie à l'adresse d'Alexandre, n'intéresse aucunement la religion arcadienne, et la mention n'en était pas nécessaire. Le culte de Zeus au Lycaion est purement arcadien; l'auteur fait bien d'insister sur tous les détails qui s'y rapportent, et d'en rechercher partout les moindres traces; mais que nous importe de savoir que sur les monnaies d'Aléa se trouve l'image de Jupiter aétophore assis à droite? Nous n'en tirons et ne pouvons en tirer aucun renseignement pour le sujet spécial qui nous occupe. Nous pourrions multiplier ces exemples. Y a-t-il, si l'on en veut un [illegible]

autre, y a-t-il nécessité et même est-on autorisé à nous dire qu'il y avait un culte des Muses à Mantinée parce que, sur les bas-reliefs qu'a si heureusement retrouvés M. Fougères, sont représentées des Muses assistant à la lutte d'Apollon et de Marsyas?

On le voit, notre critique va assez loin, puisqu'elle s'attaque à la conception même du livre. Mais, même si l'on accepte l'intention de l'auteur, qui a voulu tout dire, on doit critiquer encore le plan de la partie explicative. Le commentaire est disséminé à la suite des documents; il est haché en menus morceaux, et le volume ainsi composé, manquant absolument d'unité, n'est pas lisible, du moins pour des lecteurs français. Il n'a plus qu'une valeur de répertoire. Nous aurions préféré un vrai livre, une étude critique sur les cultes arcadiens, nous en expliquant l'origine, l'histoire, le sens et la portée, étude qui pût se lire d'un bout à l'autre, et où tous les documents, sauf ceux que nous avons jugés inutiles, fussent classés en notes ou en appendice.

Peut-être, au reste, M. Immerwahr a-t-il l'intention de nous donner cette étude, à laquelle sa compilation actuelle, si consciencieuse et si complète, l'a fort heureusement préparé.

Pierre Paris.

Gustavo Oberziner. — **Alcibiade e la mutilazione delle Erme.** — Contributo alla storia della democrazia Ateniese. — Genova, Donath, 1891.

Peu de figures, dans l'histoire grecque, sont aussi attrayantes que celle d'Alcibiade; peu sont aussi difficiles à bien connaître et à bien analyser, car nul au même degré que le fils de Clinias ne réunit en lui tous les contraires. Capable de toutes les vertus, abandonné à tous les vices, tantôt sublime, tantôt incroyablement vil et bas, à la fois admirable et digne du dernier mépris, il glisse entre les doigts de l'historien le plus subtil; sa vie pleine de hasards et d'imprévu, son caractère ondoyant, déconcertent la critique, et l'on a peine à trouver, pour pénétrer dans le génie de cet homme extraordinaire, un fil conducteur qui ne se casse pas.

M. Oberziner a voulu démontrer que l'affaire des Hermocopides, et celle de la parodie des mystères d'Éleusis qui vint se greffer sur la première, que l'accusation de sacrilège portée contre Alcibiade, le procès et la condamnation qui s'ensuivirent sont les faits les plus importants et les plus significatifs de la vie d'Alcibiade. Il est en effet difficile de contester l'importance de ces événements qui changèrent le cours des affaires athéniennes, en modifiant l'issue probable de la guerre de Sicile, et en tournant contre sa patrie les talents d'Alcibiade, son esprit à la fois d'audace et d'intrigue. Mais M. Oberziner soutient cette thèse que l'affaire des Hermocopides révèle un curieux état religieux de la Grèce à cette époque, et

l'état social ; il affirme que le procès a une valeur capitale pour la connaissance de l'histoire d'Athènes, car il doit être regardé comme une réaction contre l'affaiblissement des croyances religieuses, affaiblissement qui résultait de la nature même de la religion, de la corruption des mœurs, du bouleversement général des idées et des lois. Sur ce point, nous avons de la peine à suivre M. Olesner. Nous sommes bien plutôt disposé à voir dans le procès intenté à Alcibiade, dans l'acharnement qui le poursuivit et avec lui les autres Hermocopides, un effort puissant de ses ennemis — et l'on sait qu'il n'en manquait pas — pour le détruire. La religion ne fut ici que le prétexte ; Alcibiade et la jeunesse dorée d'Athènes en avaient fait bien d'autres — Plutarque ne nous le laisse pas ignorer — et le peuple n'avait fait qu'applaudir aux fantaisies de son favori. Mais ce prétexte était toujours dangereux pour ceux contre lesquels on l'employait : grâce à lui Socrate fut condamné à mort. Androclès, cet ennemi juré d'Alcibiade, comme dit Plutarque, ce démagogue qui conduisit toute l'affaire avec une violence inouïe de haine, sut bien manier cette arme, et il se trouva secondé par tout le parti de ceux que l'insolence d'Alcibiade irritait, et de ceux aussi qui cherchaient tous les moyens d'arrêter au début, puis d'entraver l'expédition de Sicile. Alcibiade succomba à la fois aux attaques de ses ennemis privés et de ses ennemis politiques. Quant au peuple, il se retourna contre son idole, parce que l'on sut, à propos d'un fait-divers légèrement scandaleux, exciter le fond de superstition qui sommeillait en lui, et agiter à ses yeux le spectre d'une révolution et d'un tyran. Tout cela, croyons-nous, ressort clairement du récit de Plutarque, et n'est pas contredit par les autres documents que M. Olesner a mis en œuvre.

Le livre, dont nous critiquons la pensée maîtresse, n'en est pas moins très intéressant. D'abord, autant qu'il nous est permis d'en juger, il est écrit brillamment et avec conviction. Il y a des pages qui, sans être bien neuves, expriment heureusement les idées les plus sages et les plus justes sur l'état de la démocratie athénienne au ve siècle. Nous trouvons avec plaisir des détails bien groupés sur les personnages qui ont été engagés dans le procès, en particulier sur l'orateur Andocide dont l'attitude fut si étrange. Mais nous devons lui adresser un reproche : M. Olesner se laisse aller à gonfler son sujet ; il remonte trop haut dans l'histoire pour nous expliquer des choses très simples et il éclaire le menu fait qu'il veut mettre en lumière de trop de choses qui le touchent de fort loin ; il arrive alors, contrairement à ce que désire l'auteur, que, noyé au milieu d'événements très graves et d'importance extrême, celui qui fait l'objet de son livre se trouve réduit à de minces proportions.

Pierre Paris.

Crawford Howell Toy. — **Judaism and Christianity**. — A sketch of the progress of thought from Old Testament to New Testament. — Boston, Little, Brown and Co, 1890.

C'est un excellent livre, une œuvre de vulgarisation scientifique recommandable à tous égards, pour le fond comme pour la forme, que cet ouvrage du professeur de l'Université d'Harvard dont nous rendons compte trop tardivement. La compétence de l'auteur nous paraît être d'égale valeur dans les domaines si différents de l'Ancien et du Nouveau Testament ; il le fallait bien, pour entreprendre un pareil travail de théologie biblique, et décrire la lente évolution qui conduit des origines religieuses d'Israël à l'Évangile de Jésus et au christianisme des apôtres. Dans ce bref compte rendu, nous n'aurons guère qu'à présenter l'analyse de l'ouvrage, professant en matière d'histoire religieuse d'Israël, les mêmes principes et la plupart des idées exposés dans l'écrit de M. Toy.

L'auteur commence l'introduction à une étude rapide de la religion en général. Il la définit comme le sentiment originel d'une relation entre la divinité et l'homme, et comme l'effort pour fonder la vie sur quelque chose de supérieur à l'homme, le mérite même de cette religion étant d'ailleurs déterminé par la science et la morale (p. 20). Il accorde aux grands génies religieux un rôle prépondérant dans l'établissement des religions universelles, mais il a le tort d'exagérer ce qu'il appelle l'obscurité de la personnalité de Moïse, qu'il relègue, ou peu s'en faut, avec Zoroastre, dans la région des légendes et des mythes (p. 25).

Le Judaïsme à l'époque d'Esdras, tel est le point de départ de l'étude de M. Toy, qui expose très brièvement, dans un premier chapitre, l'importante histoire littéraire de cette période, ainsi que la formation du canon de l'Ancien Testament. Joël aurait prophétisé dans un temps d'ordonnances sacerdotales (p. 54), auxquels se rattacheraient aussi les chants d'amour du Cantique des Cantiques (p. 60), double affirmation que nous ne saurions laisser passer sans protestation.

Ces préliminaires achevés, l'auteur entre pleinement dans son sujet, en examinant tout d'abord l'idée de Dieu dans les deux Testaments. Dans ce chapitre d'un haut intérêt, nous nous plaisons à relever en particulier ce qui est dit de la Providence divine dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament (p. 80) ; l'auteur remarque avec raison que la notion d'un Dieu amour est, en fait, étrangère au Judaïsme (p. 84), malgré les traits isolés qu'on en peut retrouver dans les deux derniers siècles antérieurs à la prédication de Jésus ; notons de plus ses observations sur la tendance du Judaïsme, dans les temps qui ont précédé la fondation du Christianisme, à établir des différences hypostatiques dans la nature divine (p. 98), sur le caractère hypostatique incomplet du Saint-Esprit dans les épîtres de Paul (p. 101), sur l'origine philonienne du Logos dans le quatrième évangile (p. 115), sur la christologie des Lettres aux Éphésiens et aux

Colossiens dans ses rapports avec la démonologie paulinienne (p. 138), sur la caractéristique des miracles attribués à Jésus dans le Nouveau Testament, etc. Le chapitre entier servit à aider pour la connaissance approfondie du sujet et la justesse des points de vue.

Avec le troisième chapitre nous pénétrons dans le domaine de l'angélologie et de la démonologie. Il nous semble que l'auteur a fait une part beaucoup trop petite aux croyances totémiques dans l'Ancien Testament (p. 141); il ne nous paraît de même pas assez affirmatif sur le culte israélite des ancêtres (p. 143 suiv.).

Le quatrième chapitre traite de l'homme et du péché; c'est une étude très consciencieuse et très détaillée de cet important sujet. Nous avons cependant quelques réserves à faire sur l'idée de la constitution de l'homme, dans l'Ancien Testament, telle qu'elle est présentée par l'auteur (p. 173 ss.). Sans doute l'opposition du corps et de l'âme est nettement formulée dans la Bible hébraïque; toutefois l'Hébreu concevait la nature de l'homme comme essentiellement une, témoin, en particulier, la localisation de la vie et de l'âme humaines dans le sang, et même leur confusion avec lui, dans un passage célèbre du Deutéronome (XII, 23). M. Toy n'admet pas, dans le sens qu'on lui donne habituellement, la trichotomie de l'anthropologie paulinienne (p. 190); il nous paraît cependant difficile d'y voir autre chose qu'une trichotomie d'essence. Nous signalons l'attention des lecteurs sur l'analyse, si exacte et si judicieuse à la fois, que l'auteur a faite de la notion de péché dans l'Ancien et le Nouveau Testament; ce qu'il dit de l'origine du péché (p. 193), du serpent de la Genèse (p. 199), de l'évolution de l'idée d'expiation (p. 222 ss.) et du passage de cette idée à celle de la rémission divine (p. 225, 234 ss.), du rôle des partis religieux au point de vue de ces dogmes dans le sein du Judaïsme (p. 250), des rapports de Jésus avec Hillel et le rabbinisme (p. 260), les doctrines pauliniennes, etc., etc., tout cela est marqué au coin d'un esprit critique de premier ordre et d'un historien des religions aussi pénétrant que bien informé. Relevons encore dans ce chapitre une excellente définition du Christianisme (p. 280), représenté comme le plus grand effort tenté dans le monde pour imposer au légalisme les restrictions nécessaires et indispensables.

Les derniers chapitres sont consacrés à la morale, au royaume de Dieu, dont l'auteur distingue avec soin les quatre transformations successives (p. 304), à l'eschatologie et aux rapports de Jésus avec le Christianisme. Deux index, l'un des citations tirées de la Bible, de Philon et de Josèphe, l'autre des matières traitées et des noms propres, permettent de se servir de la manière la plus facile de l'excellent manuel de M. Toy.

Édouard Montet.

W. Baldensperger. — **Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit.** — 2e édition. Strasbourg, J. H. Ed. Heitz, [illegible], in-8.

Cette seconde édition de l'ouvrage de M. le professeur Baldensperger a été considérablement augmentée. L'auteur y a tenu compte des travaux sur le même sujet, publiés depuis l'apparition de la première édition, et y a répondu aux objections auxquelles elle avait donné lieu. Toutefois il n'a ajouté au texte que ce qui pouvait y trouver place sans nuire à la suite des idées, et a renvoyé à des notes ou à des appendices assez étendus, placés à la fin des chapitres, ce qui ne pouvait rentrer dans le cadre primitif.

Ce n'est pas une *Vie de Jésus*, une histoire de son activité extérieure que M. Baldensperger a voulu écrire, c'est l'histoire de son développement intérieur. C'est une question difficile et délicate entre toutes, et à laquelle on a donné de notre temps des solutions bien différentes. La source principale des renseignements qui peuvent aider à la résoudre est d'une telle nature que chacun de ces renseignements doit être soumis à une critique sérieuse et approfondie avant de pouvoir être utilisé, et on risque toujours, soit dans ce travail critique préliminaire, soit dans l'usage que l'on fait des résultats obtenus, de se laisser guider involontairement par des idées préconçues, de mettre un sens tout moderne dans des expressions que les hommes du Ier siècle entendaient autrement que nous, ou, pour éviter cette erreur, de tomber dans l'extrême opposé. M. Baldensperger ne s'est pas dissimulé ces difficultés et a voulu avant tout faire œuvre d'historien. Il a commencé son travail par une étude approfondie des espérances messianiques chez les Juifs au temps de Jésus. Il examine successivement, après avoir établi la date de ces documents, le livre de Daniel, les livres Sibyllins, le livre d'Hénoch, où il distingue deux parties, un texte primitif datant de la fin du IIe siècle avant J.-C. et les similitudes qu'il fait remonter au temps des Hérodes; la Petite Genèse ou Livre des Jubilés (milieu du Ier siècle), les Psaumes de Salomon (milieu du Ier siècle av. J.-C.), l'Assomption de Moïse (Ier siècle, un peu avant la destruction de Jérusalem) et les Apocalypses d'Esdras et de Baruch, qui sont un peu postérieures, et ont été écrites après la destruction de Jérusalem. Nous ne suivrons pas l'auteur dans cette étude et nous nous bornerons à signaler les résultats auxquels il aboutit.

Au temps de Jésus, l'ancien idéal messianique des prophètes a disparu. L'apocalyptique l'a transporté dans le domaine du surnaturel ; c'est dans le ciel que se passent les événements. Il reste pourtant quelques fragments de l'ancienne eschatologie prophétique, par exemple la grande lutte finale, dans laquelle le Messie sera vainqueur des puissances du mal; parfois même le drame final se compose de deux actes dont le premier réintroduit le messianisme terrestre. Il n'est pas question du Messie dans le livre de Daniel, mais le *fils d'homme* venant sur les nuées du ciel devait être tôt ou tard, et fut en effet transformé en Messie.

C'est ce qui a lieu dans les Similitudes; le Messie y est désigné sous le nom de Fils de l'homme, et la préexistence céleste lui est attribuée. Il a été le Maleak de l'Ancien Testament; il a présidé aux anges, démons, parlé à Moïse dans le buisson ardent, etc. C'est lui qui présidera le jugement final. Il y a déjà là toute une christologie avant le christianisme.

En même temps, dans les cercles où se répandaient ces idées eschatologiques, se produisait un changement religieux d'une grande importance. La piété devenait moins légale et moins formaliste, le sentiment du péché et de la faiblesse humaine plus profond; la foi dans la vertu du culte sacerdotal et des expiations légales s'affaiblissait; la repentance commençait à tenir une grande place dans la vie religieuse.

Tel est le milieu dans lequel Jésus a grandi, et s'est développé. Le problème à résoudre est maintenant celui-ci : Comment Jésus en est-il venu à se croire et à se donner aux siens comme le Messie? Dans quel sens l'a-t-il fait et comment a-t-il compris son œuvre messianique? Fidèle à sa méthode rigoureusement historique, l'auteur examine, avant de répondre à ces questions, ce que peuvent nous révéler à cet égard l'enseignement de Jésus, l'idée qu'il avait de ses souffrances et de sa mort, les titres messianiques qu'il a acceptés ou qu'il s'est donnés, la puissance de sa personne. La personnalité de Jésus ainsi saisie, il a tous les éléments nécessaires pour tracer le développement de sa conscience messianique.

Le Règne de Dieu tel que Jésus l'annonce n'est ni purement spirituel ni purement extérieur; les deux éléments s'y rencontrent : la prédication du royaume a une couleur eschatologique incontestable; il distingue une période de préparation et une période d'accomplissement. Elle porte sur la repentance, la réconciliation, la confiance en Dieu, et commande une justice supérieure à celle de la loi. L'œuvre du Messie est une œuvre de salut, et la conscience messianique de Jésus vient de son sentiment religieux. Quant à ses souffrances et à sa mort, Jésus ne les a pas envisagées comme un simple accident; il les a mises dans un rapport étroit avec sa mission; il ne les a pas considérées dès le commencement comme une nécessité, mais du moment qu'il les a prévues, il a, de sa propre initiative, transformé l'idée messianique et a fait de sa mort un élément essentiel de son œuvre. L'idée générale qu'il exprime est qu'il souffre et meurt pour les siens.

Jésus a accepté le titre de Messie, mais en écartant ce qui pouvait entretenir les espérances politiques qui s'y rattachaient. Il s'est nommé lui-même de préférence le Fils de l'homme. Ce titre ne peut avoir été emprunté qu'au livre de Daniel, et a dû, dans la pensée de Jésus, désigner le Messie tel qu'il le concevait, et être ainsi compris par ses disciples et ses contemporains. Jésus n'a dû par conséquent l'employer qu'après la scène de Césarée de Philippe. Enfin la parousie a été pour lui l'acte essentiel, l'accomplissement définitif de sa mission; il a été convaincu qu'il viendrait promptement sur les nuées du ciel pour présider le jugement final.

Ces études préliminaires terminées, l'auteur trace de la façon suivante le tableau du développement de la conscience messianique de Jésus : doué d'un sentiment religieux intense et profond, Jésus a dû de bonne heure connaître et partager les espérances messianiques de son peuple et de l'entourage au milieu duquel il a été élevé. Nous ne pouvons pas nous le représenter comme ayant eu, à cet égard, dès son enfance, un idéal supérieur à celui de son temps. Il a dû ensuite distinguer les différents courants eschatologiques qui se manifestaient parmi les Juifs de son temps, et se sentir plus particulièrement attiré vers la tendance prophétique, non par un travail de réflexion critique, mais en raison des affinités de sa nature religieuse pour une piété plus libre et plus vivante. Il s'est senti d'autant plus éloigné de la tendance la plus générale du judaïsme d'alors, de sa piété rude et légale, qu'il connaissait un autre moyen de s'approcher de Dieu ; le sentiment de la misère et de l'oppression de son peuple, qui soupirait après la délivrance, mais ne voulait pas de la même paix que lui, développa de jour en jour dans son âme le désir de voir arriver les temps messianiques.

Alors retentit tout à coup l'appel de Jean-Baptiste. Jésus se rendit au désert et fut baptisé. C'est à cette occasion qu'il entendit au fond de sa conscience la voix qui le proclama Messie ; ce ne fut pas une résolution qu'il prit, mais une révélation à laquelle il était préparé et qu'il reçut. Ses idées sur les temps messianiques ont dû d'abord rester les mêmes qu'auparavant, et n'ont pas été changées par cet événement comme par un coup de baguette magique. La croyance générale était alors que le règne de Dieu se manifesterait d'une façon extérieure et soudaine ; cette idée était aussi dans l'esprit de Jésus, quoiqu'elle ne fût pas au premier plan. Il devait donc s'attendre, une fois qu'il avait acquis la certitude qu'il était le Messie, à quelque événement extraordinaire, semblable à celui qu'il annonça plus tard pour le moment de sa parousie, et qui serait pour lui un signe que l'heure était venue de commencer son œuvre. Cet événement tardant à venir, il en résulta au fond de son être une crise dont le souvenir nous a été conservé dans le récit de la Tentation, récit qui n'est pas un mythe, mais qui doit avoir un fond historique. Les différentes scènes de la tentation s'accordent en effet avec les dispositions d'esprit de Jésus à ce moment. Au sortir de cette crise, il rejeta l'idéal du Messie davidique, vers lequel il ne se sentait guère, mais auquel il avait pu pourtant s'arrêter et n'attendit plus de signe visible pour confirmer sa messianité. Pour le moment, le Règne de Dieu consistait pour lui en foi et en paix : Dieu aurait en son temps accordé à son peuple, d'une manière visible, la bénédiction promise. Et comme le péché et le manque de confiance en Dieu étaient le grand obstacle à la réalisation de la promesse, la tâche messianique fut naturellement tout d'abord : repentez-vous et croyez à l'Évangile. Ce qui aux yeux des Juifs était une simple préparation devint pour lui la chose principale. Ensuite ce n'est que momentanément et provisoirement qu'il renonça à la glorieuse manifestation du Règne de

Dieu. Il n'abandonna en rien la foi en son avènement futur, autrement il aurait rompu complètement avec les idées de son peuple, et une pareille spiritualisation n'était pas possible alors. L'hypothèse qu'il n'aurait pas du tout pensé à l'avenir est inadmissible. Il considéra même toujours l'avènement du Royaume comme prochain et commença son ministère avec une ardeur qui témoignait d'une espérance à court terme. Toutefois il eut peu à peu le sentiment que la réalisation du Royaume demanderait plus de temps qu'il ne l'avait pensé d'abord. Celui-ci se présenta de plus en plus à lui dépouillé de sa forme extérieure; l'œuvre principale du Messie était de l'établir dans les cœurs, mais la conception eschatologique ne disparut pas tout à fait. Ce développement, fruit de l'expérience, ne se fit pas sans luttes: dans ses heures passées dans la solitude et la prière, Jésus a dû se demander plus d'une fois comment le Royaume se réaliserait enfin, et, tant qu'il fut dans cette incertitude, il ne se déclara pas ouvertement Messie.

Enfin la lumière se fit. A la fin de son séjour en Galilée, qui forme la première phase de son ministère, voyant croître autour de lui l'hostilité des chefs de son peuple, il eut d'abord le pressentiment, puis la certitude de ses souffrances et de sa mort. La scène de Césarée de Philippe marque le point central de cette évolution de sa pensée. Alors seulement il accepte le titre de Messie et se donne lui-même celui de Fils de l'homme. Mais il annonce en même temps à ses disciples qu'il doit mourir pour les siens et que la réalisation glorieuse du Royaume n'arrivera qu'après sa mort. Elle aura lieu lorsque le Messie reviendra sur les nuées du ciel et que le Fils de l'homme apparaîtra dans sa gloire pour le jugement final. L'idée du Règne de Dieu s'est donc présentée à Jésus sous trois phases successives : il est d'abord à venir, et comme planant entre ciel et terre, selon la conception du temps ; ensuite il est conçu intérieurement présent ; enfin il est de nouveau à venir et transcendant, et devient véritablement le Royaume des cieux.

La scène de la Transfiguration est bien à sa place dans les récits évangéliques après ces événements ; c'est le pendant du récit du Baptême. Dès lors Jésus laisse tomber tous les voiles ; son entrée à Jérusalem, la purification du temple posent ouvertement la question messianique. La faveur du peuple le soutient jusqu'à ce qu'il soit devenu évident qu'il ne pouvait ou ne voulait réaliser les espérances politiques traditionnelles, puis l'abandonne soudain. Sa mort n'est explicable que si on l'a pris sérieusement pour un personnage messianique.

Tels sont les résultats auxquels aboutit M. Baldensperger. Il faut reconnaître tout d'abord qu'il y a là un effort remarquable pour faire rentrer la personne de Jésus dans son cadre historique. La trame de ce développement intérieur que nous dépeint le savant professeur est si serrée, les objections qu'on pourrait formuler sont si habilement réfutées, ce développement lui-même est présenté d'une façon si naturelle au point de vue psychologique, et en même temps si conforme aux textes des Synoptiques, dans un langage si clair et si facile que le

lequel son attention à la suite de l'auteur et sentira chaque page la conviction se fortifier dans son esprit. Évidemment les choses ont pu se passer ainsi ; et en tout cas, pour la première période du ministère de Jésus, jusqu'à la scène de Césarée de Philippe, on peut dire que l'auteur est parvenu à donner à sa solution un très haut degré de vraisemblance. Ses résultats me semblent à peu près définitivement acquis.

Mon impression est tout autre pour la seconde période, relativement à ce qui s'est passé dans l'âme de Jésus immédiatement avant et après le mémorable entretien où il accepta le titre de Messie. Là la question se complique et les difficultés surgissent en foule. Si les textes des Synoptiques concernant le personnage pouvaient être considérés comme authentiques, la solution de M. Baldensperger serait la seule possible ; mais ce n'est pas là le cas ; toute l'eschatologie de nos trois premiers Évangiles est plus que suspecte, et M. Baldensperger, dans son esquisse d'historien, a, je crois, accordé une confiance beaucoup trop grande à ces textes.

D'après les récits des Synoptiques, Jésus, à partir de l'entretien de Césarée de Philippe, annonce clairement à ses disciples les événements qui vont arriver, ses souffrances, sa mort, sa résurrection, sa parousie ; cependant les disciples agissent à partir de ce moment et surtout après sa mort comme s'ils n'avaient jamais entendu parler de sa résurrection et du glorieux avènement qui devait arriver avant la fin de la présente génération. Jésus leur a parlé de ses souffrances et de sa mort assez clairement pour que Pierre ait cru devoir le reprendre, et pour qu'ils fussent remplis d'effroi (*Marc*, x, 32). S'il avait parlé de sa résurrection dans les termes employés par les récits, l'observation de Pierre n'aurait eu aucune raison d'être, et s'il leur avait annoncé sa parousie, les sentiments des disciples seraient incompréhensibles. Après la mort de Jésus, le sentiment des disciples est que tout est fini, les femmes se disposent à l'ensevelir comme si elles n'attendaient rien d'extraordinaire ; quand l'ange leur annonce la résurrection elles sont remplies d'effroi, quand elles viennent raconter aux disciples ce qui leur est arrivé, ceux-ci ne veulent pas les croire et traitent leur récit de rêverie ; quelques-uns ont encore des doutes, même quand le Maître leur est apparu en Galilée. L'impression produite par tous ces récits est que la résurrection de Jésus est pour eux une joyeuse surprise, un événement inespéré. Ce fait a la même importance historique que l'entretien de Césarée de Philippe ; il nous permet de contrôler les textes qui précèdent, et est absolument inconciliable avec les textes eschatologiques qu'ils renferment.

Ces textes portent d'ailleurs en eux-mêmes la marque évidente de leur inauthenticité. Les instructions données par Jésus à ses apôtres, *Matth.*, x, sont une véritable apocalypse : non seulement Jésus n'a pas pu, dans cette circonstance, tenir le langage qui lui est prêté, mais il n'y a pas dans le cadre historique de la vie de Jésus une seule place où l'on puisse mettre ce discours. Le discours porte sa date ; il est un des plus anciens du genre et a dû être écrit

au moment où l'évangile commençait à se répandre en Judée, quand déjà les fidèles de Jérusalem avaient subi quelques persécutions, et avant qu'il fût sérieusement question de la mission chez les païens. Le grand discours eschatologique, *Matth.*, xxiv et parall., est dans le même cas. Le texte de Matthieu, qui semble le plus ancien, se compose de trois morceaux de date différente : xxiv, 5-14, qui est une petite apocalypse complète, datant d'une époque où l'évangile était largement répandu chez les païens, mais où on ne prévoyait pas encore les événements qui aboutirent à la destruction de Jérusalem ; 15-35, une autre apocalypse écrite un peu avant cet événement ; enfin 36-51, auquel se rattache la parabole des Vierges sages et des Vierges folles, écrit à un moment où les fidèles trouvent que « l'Époux tarde à venir » et où on n'attend plus aucun signe, où on ne fixe plus de date à l'avènement. Le passage Luc, xvii, 22-37, si singulièrement placé après 20-21, n'est qu'une compilation d'idées dispersées puisées dans ces différents morceaux. Toutes ces pièces ont le caractère commun aux apocalypses ; elles sont historiquement exactes jusqu'à la date de leur rédaction et maintiennent pour le reste des prophéties que l'événement n'a pas justifiées.

Ce ne sont pas là des discours tenus par Jésus à ses disciples, mais des pièces écrites et destinées à des lecteurs de la seconde moitié du Ier siècle. La mort, la résurrection, l'ascension et la parousie de Jésus forment un cycle apocalyptique dont nous ne trouvons jamais tous les éléments réunis dans les Synoptiques, comme ils le sont par exemple dans le premier chapitre du livre des Actes. La mort et la résurrection sont habituellement associées, mais la parousie ne s'y trouve nulle part étroitement et clairement rattachée. L'annonce de la résurrection a été introduite la première dans les textes, et ce n'est que plus tard que les discours et les paroles concernant la parousie y ont pénétré à leur tour. Il en résulte une incohérence frappante ; la parousie est comme suspendue en l'air. Cela était suffisamment clair pour les lecteurs de la dernière moitié du Ier siècle où ces évangiles ont été rédigés, mais avant la mort de Jésus les disciples n'y auraient rien compris.

Ces textes ne peuvent donc rien nous apprendre sur les idées et les espérances de Jésus dans les derniers temps de sa vie. Autant qu'on peut le présumer, ses disciples étaient encore attachés aux espérances politiques traditionnelles, et il cherchait à redresser leurs idées à cet égard (*Marc*, ix, 33-37 ; x, 35-45) ; mais comment il se représentait lui-même la réalisation du Royaume, c'est un point qui reste pour nous obscur. Le titre de Fils de l'homme ne saurait nous donner quelque lumière à cet égard tant que son origine et le sens que Jésus y attachait ne seront pas plus solidement établis. Je ne crois pas que Jésus ne se soit pas préoccupé de cet avenir de son œuvre, mais il se peut qu'il ne soit pas parvenu à trouver la lumière qu'il attendait. La scène de Gethsémani trahit, semble-t-il, quelque chose de plus que l'angoisse de la souffrance et de la mort, et le dernier cri de Jésus mourant sur la croix (*Marc*, xv, 34) confirme cette impression.

Quoi qu'il en soit, le beau et consciencieux travail de M. Baldensperger n'en a pas moins une grande valeur scientifique, et s'il n'a pas définitivement résolu le difficile problème historique auquel il est consacré, il a du moins répandu une vive lumière sur quelques-unes de ses parties.

Ed. Picard.

H. Hemmer. — **Histoire de l'Église**, t. I, traduite de l'allemand de M. le Dr *Funk*, avec une préface de M. l'abbé Duchesne. — Paris, Colin, 1 vol. in-12 de xii et 560 p.

M. l'abbé Hemmer, ancien élève de l'Institut catholique de Paris et de l'École des Hautes-Études, a publié chez Colin le premier volume d'un manuel d'histoire ecclésiastique, traduit de l'allemand, mais avec des modifications, des compléments et quelques suppressions qui ne permettent pas d'y voir une simple reproduction française de l'original allemand. Quand sur un point déterminé on voudra connaître l'opinion personnelle du professeur Funk, de la Faculté de théologie de Tubingue, il faudra recourir à son manuel allemand, sans se croire autorisé à conclure partout du texte français publié par M. Hemmer au texte original du savant historien allemand.

Le traducteur, en effet, n'a pas tant voulu faire connaître les idées de M. Funk que présenter au public français et spécialement au clergé français un manuel d'histoire ecclésiastique doué d'une réelle valeur scientifique. Il est triste à dire que nous n'ayons pas en France un seul bon manuel dans cet ordre d'études et que, malgré le grand nombre d'ecclésiastiques, de théologiens et de séminaires que nous possédons, nous soyons obligés de recourir à l'Allemagne pour pouvoir offrir aux jeunes gens un résumé sérieux et scientifique de l'histoire de l'Église chrétienne. Rien ne prouve mieux à quel point les études scientifiques ont été négligées dans les institutions jusqu'à présent consacrées aux sciences religieuses et combien il était nécessaire de donner à cet ordre de connaissances de nouveaux foyers et des sanctuaires plus indépendants des intérêts purement confessionnels. Dans le petit monde théologique protestant de langue française il y a les manuels de M. Étienne Chastel, jadis professeur à Genève, excellents pour tout ce qui concerne la genèse, le développement, l'évolution générale de l'Église, pour faire comprendre la logique interne de son histoire, mais trop incomplets pour suffire aux besoins de l'enseignement et aux exigences de l'érudition moderne. D'ailleurs l'esprit rationaliste et protestant qui les inspire suffirait à les faire exclure de l'enseignement du clergé catholique.

En Allemagne, au contraire, les manuels abondent, aussi bien parmi les catholiques que parmi les protestants, et la concurrence, la liberté relative que les professeurs de théologie ont su conserver même dans les Facultés de théo-

logie catholique, ont imprimé à ses publications un caractère pratique à la fois et scientifique dont nous pourrons tous faire notre profit. Dans le nombre des modèles qui s'offraient à lui, le choix de M. Hemmer a été heureux. Formé à l'école de M. l'abbé Duchesne il ne pouvait pas hésiter. C'était le manuel de M. Funk, l'éditeur bien connu des Pères apostoliques et l'auteur de plusieurs ouvrages de critique historique fort estimables, qu'il fallait adopter de préférence à tout autre, — les manuels rédigés par des théologiens protestants, bien entendu, étant d'avance exclus du concours. Car pour nous qui prenons notre bien aussi volontiers chez un historien catholique que chez un historien protestant, nous n'aurions pas hésité à choisir plutôt le manuel de Hase ou surtout le manuel, pratique et complet par excellence, de Kurtz, dont les éditions, soigneusement tenues au courant des progrès de la science, se succèdent presque d'année en année.

Le manuel de Funk, lui aussi, a de grandes qualités. Il est clair; il procède d'une manière conforme aux exigences de la méthode scientifique; il contient les détails essentiels sans surcharge; ses divisions et subdivisions sont bien comprises; sa bibliographie donne les ouvrages principaux sans encombrement et sans exclure absolument les ouvrages de valeur protestants. Il est en général *objectif*, comme disent les Allemands; M. Funk expose les faits sans y mêler de théories et en subissant aussi peu que possible le joug de la tradition ecclésiastique. Il accorde plus de place à l'histoire des institutions ecclésiastiques, des éléments du culte, que ne le font la plupart des manuels protestants, dont les auteurs sont plus préoccupés de suivre l'histoire de l'idée.

Le manuel de M. H. est donc une excellente acquisition pour notre littérature historique française, à la seule condition que l'on n'oublie pas, en le consultant, que le témoignage de l'auteur a besoin d'être contrôlé partout où les questions de l'autorité de l'Église romaine et spécialement du Saint-Siège sont en jeu. M. Funk, en effet, et son traducteur, M. Hemmer, sont d'une sincérité absolue et s'abstiennent en général de toute espèce d'appréciation sur les faits qu'ils racontent. Mais il est impossible de se dépouiller entièrement de ses convictions et de faire absolument abstraction du milieu dans lequel et pour lequel on écrit. On ne fait pas de théorie; on s'abstient de donner son avis sur les événements racontés; mais on ne peut pas raconter tous les faits de l'histoire, surtout dans un manuel. Naturellement on choisit de préférence ceux qui vous paraissent les plus importants, c'est-à-dire ceux qui s'accordent avec votre conception générale de l'histoire. Les autres, on ne les voit pas, parce qu'on n'aime pas à les voir, ou l'on glisse dessus sans s'y arrêter. C'est ainsi que tout ce qui concerne la formation des écrits et du canon du Nouveau Testament est à peu près passé sous silence. C'est ainsi que dans le paragraphe 22 (p. 92 et suiv.) les quelques faits auxquels on peut rattacher une certaine primauté de l'Église romaine des premiers siècles sont complaisamment développés et même quelque peu forcés, tandis que d'autres faits, tels que les controverses du pape Anicet avec saint

Polycarpe, du pape Victor avec les évêques d'Asie, du pape Étienne avec saint Cyprien, etc., sont tout simplement passés sous silence. C'est ainsi qu'au paragraphe 86 la période connue sous le nom de Pornocratie romaine, cette triste période où l'Église de Rome est entièrement livrée aux intrigues et aux passions des deux Théodora et de Marozia, est non pas passée sous silence, mais exposée avec une prudence et avec des réserves qui dissimulent la réalité historique. Le principe qui inspire l'auteur en cette matière délicate entre toutes est exposé par lui à la p. 342 : « Le siège de Rome avait été regardé de tous temps comme le premier et le plus important de l'Église ; mais la primauté en a été exercée par les titulaires d'une manière très inégale, suivant les époques de l'histoire. » Peut-on faire un reproche à M. l'abbé Hemmer de n'avoir pas insisté sur les faits qui marquent cette primauté d'une manière tellement différente des autres qu'ils les contredisent? Nous ne le pensons pas ; autrement il aurait fallu, pour M. Funk comme pour lui, renoncer à leur entreprise. Il importe seulement de mettre en garde le lecteur, spécialement celui qui n'est pas familiarisé avec l'histoire ecclésiastique, afin que sur tous les points où la doctrine catholique romaine sur l'autorité de l'Église est intéressée, il contrôle et complète les renseignements du manuel de M. Hemmer par des informations puisées auprès d'autres historiens d'une inspiration différente.

Le péché d'omission que nous relevons dans ce manuel est surtout sensible dans les chapitres relatifs à l'antiquité chrétienne. Non seulement l'histoire du canon est à peu près complètement passée sous silence ; non seulement l'histoire de la formation de l'autorité ecclésiastique est incomplète, mais l'histoire même de la première formation du dogme n'est pas davantage exposée. A partir du concile de Nicée les décrets de l'Église et les controverses qu'ils engendrent, qui les préparent ou les suivent, sont racontés d'une manière généralement impartiale. Pour la période antérieure nous trouvons bien, au chapitre quatrième, le tableau des hérésies et des schismes des trois premiers siècles, mais nulle part un tableau des croyances de la Grande Église, de l'Église catholique en formation. Or, le concile de Nicée, s'il est un point de départ pour l'orthodoxie de l'Église, est en même temps pour l'historien un point d'arrivée, la résultante d'un lent et fécond travail de gestation dogmatique, dont il est indispensable de se rendre compte pour comprendre la constitution officielle de la doctrine chrétienne. En lisant le manuel de MM. Funk et Hemmer, on s'en douterait à peine. Les décisions du concile d'Elvire, en 300, sont mises sur le même plan que les renseignements fournis par les épîtres apostoliques ou par la *Didaché*, comme les éléments épars d'une même situation ecclésiastique, tandis qu'elles devraient au contraire servir à établir les étapes de l'évolution des Églises chrétiennes primitives.

Tel qu'il est, malgré ses défauts peut-être inévitables dans la condition où se trouvent les auteurs, ce manuel représente un grand progrès de l'esprit scientifique dans l'enseignement du clergé. Sa publication témoigne de l'esprit nou-

veau qui souffle dans une partie du jeune clergé français. Grâce à l'impulsion éclairée du pape actuel, la défiance du clergé catholique à l'égard de la science moderne et la réfutation par voie d'anathème font place à un vigoureux effort pour opposer à la science antireligieuse une philosophie et une histoire, à la fois scientifiques par la méthode et catholiques par les conclusions. Les intérêts généraux de la science qui, elle, n'est d'aucune confession, ne peuvent que profiter de cette concurrence. Et quand on songe aux ressources immenses d'hommes, d'intelligences et d'argent dont le clergé français peut disposer, on se prend à espérer que la France aura bientôt une nouvelle génération d'ecclésiastiques capables de contribuer à sa grandeur scientifique, comme l'ont fait les Bénédictins et les Oratoriens.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes. — Depuis notre dernière Chronique nous avons reçu un nombre exceptionnellement abondant d'ouvrages français relatifs aux religions asiatiques. Sans avoir la prétention de discuter ici la valeur technique de ces travaux, — d'autres collaborateurs d'une compétence plus spéciale s'en chargeront plus tard, — nous ne pouvons pas laisser passer ces publications sans les signaler dès maintenant à l'attention de nos lecteurs. Ils constateront par la même occasion que la plupart de ces livres nouveaux paraissent dans les diverses collections groupées sous le titre commun d'*Annales du Musée Guimet*, et ils se féliciteront sans doute avec nous de l'essor fécond que l'institution du Musée des Religions a donné en France aux études sur les religions orientales.

Commençons par celui qui a la portée la plus générale : *Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne*, par M. Paul Regnaud, professeur de sanscrit et de grammaire comparée à la Faculté des lettres de Lyon (Paris, Leroux; 1er volume gr. in-8° de xvi et 412 p.). Ce volume inaugure une nouvelle série des *Annales du Musée Guimet*, dite « Bibliothèque d'études » qui prendra place entre la grande collection in-4° destinée surtout à la publication de textes encore inédits et la « Bibliothèque de vulgarisation » en petits volumes in-12. Comme le titre l'indique, le nouvel ouvrage de notre honorable collaborateur vise un double but : d'une part, c'est l'exposé d'un système d'interprétation du Rig-Véda; d'autre part, c'est une nouvelle revendication en faveur de l'importance capitale des hymnes védiques pour la reconstitution des origines de la mythologie indo-européenne. Le premier volume, le seul qui ait paru jusqu'ici, détermine la position prise par l'auteur à l'égard de ses prédécesseurs, les principes dont il s'inspire pour la fixation du sens des mots védiques et la critique du texte, et l'application de sa méthode d'interprétation aux mythes de l'aurore, de la demeure du Soma, et de Rudra. Le second volume contiendra des études sur divers autres mythes, — d'Apâm Napât, de Yama et des Pitris, etc., — sur l'évhémérisme appliqué à l'interprétation des hymnes védiques, sur le vrai sens des formules du Rig-Véda considérées comme philosophiques. Il se terminera par un résumé général des idées védiques et [illegible]

explication de la mythologie grecque, d'après la méthode indiquée par les origines de la mythologie brâhmanique.

C'est, on le voit, un vaste programme que M. Regnaud s'est tracé et en quelque sorte son manifeste scientifique dans la grande controverse engagée autour des origines de la mythologie indo-européenne. A l'exemple de Bergaigne il considère les hymnes védiques, non comme le reflet des impressions provoquées par le spectacle des phénomènes de la nature, mais comme des chants liturgiques, s'appliquant au sacrifice; il va même plus loin, en refusant de voir un lien quelconque entre le sacrifice terrestre et le sacrifice céleste, mystique et idéal, célébré par les liturgies védiques. Mais, d'une part, ce caractère liturgique des hymnes ne lui paraît pas compromettre leur haute antiquité; d'autre part, il ne pense pas que les chants védiques, ainsi compris, perdent leur valeur comme les plus anciens témoins littéraires des croyances et des pratiques religieuses des peuples de race aryenne. Ce ne sont pas des monuments d'une religion avancée, composés de matériaux usés dont le sens vrai n'était plus compris des poètes sacerdotaux qui les employaient; car cette conception suppose que la période liturgique à laquelle ils appartiennent aurait été précédée d'une période naturaliste, dans laquelle les formules employées par les rishis avaient un sens naturel et simple. Or, c'est là ce que M. Regnaud conteste. « Non seulement, dit-il (p. 44), le culte des phénomènes naturels et de leurs agents n'a pas dominé, du moins de la manière dont on l'entend, celui des éléments du sacrifice, mais la distinction du soleil, de la terre, du vent, des eaux, etc., a été postérieure à la religion d'Agni et du Soma. On peut dire même que les divinités cosmiques et météorologiques ne sont que les figures des éléments liturgiques et que celles-là ne se sont ajoutées d'abord à celles-ci qu'à titre de doublets purement métaphoriques et verbaux. »

Si M. Regnaud rejette la théorie naturiste, solaire ou météorologique, de Max Müller ou de Kuhn, on voit par ce qui précède qu'il conserve l'idée que les mythes sont le résultat d'une maladie du langage. C'est la poésie liturgique, d'après lui, qui est l'antécédent, la poésie mythologique le conséquent. Cette doctrine ne laissera pas d'étonner beaucoup de lecteurs, car elle ne semble pas conforme à la psychologie, ni à l'expérience. Sans doute, des formules mal comprises ont pu donner naissance à des mythes ou à des légendes, c'est-à-dire à de fausses interprétations; tel a été le cas par exemple des mystères grecs. Mais ces formules, à leur tour, ne nous apparaissent jamais comme des éléments primitifs. Elles présupposent des divinités, des croyances relatives au mode d'action de ces divinités; bref tout un ensemble de données religieuses dont elles sont l'interprétation ou l'application. Du moment que l'on admet le caractère rituel et sacerdotal des hymnes védiques — et il semble bien difficile de ne pas l'admettre après les travaux de MM. Bergaigne et Oldenberg — nous ne voyons pas bien comment on peut revendiquer pour eux la valeur de documents primitifs. C'est à peu près comme si l'on expliquait l'Évangile par le canon de la messe.

La véritable pierre de touche des théories sur le Rig-Véda, c'est la traduction des hymnes védiques. M. Regnaud qualifie quelque part son livre de préparation à une traduction du Rig. Espérons que la perspective qu'il ouvre va se réaliser un jour. Jusqu'à présent, il faut l'avouer, les profanes qui ne sont pas capables d'entreprendre eux-mêmes une traduction acceptable, ne comprennent pas grand'chose à celles qui leur sont présentées. Et quand nous voyons toute la science, toute la perspicacité, toute la vigueur d'intelligence que des hommes comme M. Regnaud consacrent à la traduction de quelques hymnes, aboutir à tant d'énigmes, nous sommes tentés de croire avec M. Whitney qu'il est impossible de les traduire en produisant un sens utile, « parce que ce sens y faisait défaut dès le commencement » (cf. *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. VI, p. 120).

Quoique nous ne soyons pas d'accord avec M. Regnaud sur les idées générales de son livre, nous ne l'en félicitons pas moins chaleureusement d'avoir publié une œuvre d'une aussi grande portée. Elle ne manquera pas de ranimer une discussion qui ne concerne pas les seuls indianistes, mais à laquelle tous les mythographes et j'ajouterai tous ceux qui ont souci des grands problèmes de l'histoire sont également intéressés.

Les grandes « Annales du Musée Guimet » se sont enrichies de plusieurs volumes nouveaux dont deux ont déjà été distribués. Le t. XIX contient la seconde partie de la traduction française du Lalita-Vistara ou *Développement des jeux, c'est-à-dire des événements qui se sont accomplis par la puissance du* Bouddha Çakya-Mouni depuis sa naissance jusqu'à sa prédication. Dans la première partie M. Ph. Foucaux, professeur au Collège de France, nous avait donné la traduction du texte (voir le t. VI des *Annales*). La seconde partie contient les notes explicatives, les variantes du texte établies principalement avec le secours de la traduction tibétaine du Kandjour et un index pour les deux volumes. Par sa nature même cet ouvrage échappe à l'analyse. Le *Lalita-Vistara*, on se le rappelle, est un des neuf principaux livres de la Loi, ou dharmas, des Népâlais et renferme l'histoire divine et humaine de Çakya-Mouni. Eugène Burnouf avait déjà traduit en français le *Lotus de la Bonne Loi*. En achevant la traduction du Lalita-Vistara, M. Foucaux a accompli une œuvre de longue haleine dont il serait fort désirable que tous les amateurs de bouddhisme de nos jours tirassent quelque profit. Quant aux autres dharmas on peut en trouver une analyse détaillée dans l'ouvrage de feu Râjendralâla Mitra intitulé : *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal* (Calcutta, 1882).

Le tome vingtième des *Annales* contient une traduction, avec commentaires, des principaux *Textes taoïstes*, par M. de Harlez, d'après les originaux chinois. Naturellement le savant professeur de Louvain nous donne d'abord le livre fondamental du Taoïsme, le *Tao-te-king*, mais il ne s'en tient pas là ; il y a joint le Kan-ing, à proprement parler le commentaire du précédent, puis *Han-fei-tse*, *Ho-kuan*, etc. Il n'a pas suivi l'ordre chronologique, mais en quelque sorte l'ordre du dépérissement. Le Taoïsme a été perdu dans le charlatanisme et la

superstition, mais M. de Harlez accorde une sérieuse valeur philosophique à quelques-uns de ses documents les plus anciens et il n'est pas loin de penser que la réputation d'absurdité, trop généralement accordée à la doctrine taoïste, provient en grande partie des erreurs de ses traducteurs, ceux-ci excepté Stanislas Julien, et des commentateurs mêmes des lettrés confucéens. « L'ontologie de Lao-tse, dit-il (p. 33), a des vues d'une grande élévation et sa morale est d'une grande pureté. Compris comme il doit l'être et dépouillé de ses apparences d'un mysticisme paradoxal, son système est, dans son entier, le plus profond et le plus sage que l'antiquité ait jamais produit. Plusieurs fois il se rencontre avec les doctrines évangéliques et l'on pourrait souvent, en parcourant le Tao-te-king, avoir ouvert quelque livre de nos sociétés. »

La traduction de M. de Harlez a le grand avantage d'être claire. D'autres diront si elle est fidèle. En outre chaque morceau est accompagné d'une traduction et de notes explicatives, bien adaptées aux besoins du public auquel ces traductions s'adressent. C'est là un exemple que bien des traducteurs de textes religieux auraient avantage à méditer.

Aux trois ouvrages considérables que nous venons de signaler, il faut joindre un petit livre qui intéresse spécialement le Musée Guimet et qui est dû au conservateur même du Musée, M. de Milloué : *Introduction au Catalogue du Musée Guimet. Aperçu sommaire de l'histoire des religions des anciens peuples civilisés* (Paris, Leroux; in-12 de 232 p.). Les proportions mêmes de ce volume montrent que nous avons affaire à un petit manuel élémentaire qui permettra aux visiteurs du Musée de se faire une idée d'ensemble des religions dont ils contemplent les monuments. Les chapitres relatifs aux religions de l'Inde, de la Chine et du Japon, qui sont les plus développés, en rapport avec la place prépondérante que ces religions occupent dans les collections du musée, sont une réédition revue et corrigée de l'introduction qui se trouvait en tête de la seconde édition du *Catalogue* publiée précédemment par l'auteur. Les chapitres sur les religions de la Grèce et de Rome et les notions extrêmement sommaires sur les religions sémitiques sont nouveaux. M. de Milloué, en rédigeant ce court manuel, a rendu un réel service au public auquel il est destiné, et ce résumé succinct est indispensable pour qu'il puisse tirer quelque profit de ses visites au Musée.

Avec le dernier livre de M. *Charles Dyer* : *Au Bengale. Babou Keshub Chunder Sen, un réformateur religieux et social* (Paris, Grassart; Lausanne, Payot; in-12 de xx et 200 p.), nous rentrons dans l'Inde, mais dans l'Inde moderne, avec ses curieux essais de rénovation religieuse. Keshub Chunder Sen n'est pas un inconnu pour nos lecteurs. M. Goblet d'Alviella lui a consacré ici-même une notice nécrologique assez étendue (t. IX, p. 23), et dans son bel ouvrage sur « l'Évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous », il a fait une large place au réformateur hindou et à son principal représentant. Aussi bien M. Dyer n'a-t-il pas la prétention de découvrir Keshub

Chunder Sen, mais de le faire connaître à un grand nombre de chrétiens qui ignorent son existence ou qui, s'ils connaissent son nom, ne connaissent guère autre chose. M. Bose est rempli d'une vive admiration pour Keshub ; il a renoncé à dissimuler la puissance de séduction que le réformateur hindou exerçait, de l'aveu de tous ceux qui l'ont approché, sur son entourage. Il semble même avoir été quelque peu effrayé d'un enthousiasme qui paraissait inquiétant aux regards soupçonneux d'une rigoureuse orthodoxie (p. 5). Ces scrupules l'ont poussé à corriger son enquête ; nous n'avons donc pas lieu de les regretter. Nous recommandons la lecture de son livre spécialement à tous ceux qui n'ont pas fait une étude personnelle des choses de l'Inde et qui s'intéressent aux choses religieuses. Ils y apprendront tout d'abord à s'intéresser à l'histoire des religions, en dehors du cercle exclusif du christianisme. Ils y feront connaissance avec l'une des figures les plus originales, les plus profondément religieuses et, malgré ses défauts et ses inconséquences, les plus sympathiques de notre siècle. Ils y puiseront une leçon de largeur et de tolérance qui, venant d'un chrétien aussi croyant que M. Bose, aura doublement d'autorité. Le passage suivant mérite d'être cité textuellement :

« Depuis un certain nombre d'années, nous avons, quitté des solitudes, aux extrémités de l'Orient, avec des pays jusqu'alors fermés ; et cette connaissance, fécondée à plus d'un titre, nous suggère de profitables, mais humiliantes réflexions. Nous commençons, à notre tour, à nous avouer que cette civilisation occidentale et soi-disant chrétienne, dont nous sommes si fiers, n'a pas sur toute la ligne une supériorité bien évidente ; que les Indiens, les Japonais, les Chinois même, ces peuples sur lesquels nous laissons tomber des regards de dédain, ont certaines leçons à nous donner. Leurs institutions domestiques et civiles, leurs procédés scientifiques, leur littérature et leur philosophie, leur culte et leurs croyances, toute leur façon d'envisager le monde nous a frappés d'abord comme quelque chose d'inférieur, d'arriéré, où l'absurde se mêle à l'enfantin. Quand pourtant nous prenons la peine de creuser au-dessous des apparences qui nous choquent, pour nous rendre sérieusement compte du point de vue de ces frères étrangers de l'espèce humaine, nous arrivons bientôt à comprendre qu'il a sa raison d'être, sa vérité relative, ses avantages, qu'il correspond à un certain côté des choses ordinairement ignoré chez nous, ou laissé à l'arrière-plan.

« Sachons donc respecter, au milieu même de nos égarements, le point de vue général des grandes nations du Levant. Loin de mériter d'être violemment combattu, puis purement et simplement supplanté par le nôtre, il doit se maintenir, en se purifiant sans cesse, non seulement pour que les merveilles des anciennes sociétés orientales se reproduisent dans les âges futurs, mais pour que, bénéficiant nous-mêmes par un contact intime avec cette immense portion de l'humanité, nous puissions nous élever à une conception plus haute, plus noble et plus vraie, de nos facultés, de nos droits et de nos devoirs » (p. 253-4).

Voilà de belles et bonnes paroles. On est d'autant plus étonné de constater un peu plus loin que l'auteur ne comprenne pas mieux pourquoi Rammohun et ses disciples, tout en rendant au Christ un éclatant hommage, n'ont pas pu faire acte d'adhésion au christianisme dogmatique de l'orthodoxie protestante. C'eût été la négation même de leur universalisme religieux, s'ils avaient reconnu qu'en dehors de la participation au sacrifice expiatoire du Christ il n'y a pas de salut pour l'homme. Si Rammohun et ses amis ont surtout subi l'influence du christianisme unitaire des Théodore Parker, des Emerson, des Channing, ce n'est pas au hasard qu'il faut l'attribuer, au fait qu'ils furent mis en contact avec ces auteurs avant d'entrer en relation avec des représentants d'autres confessions chrétiennes, mais bien plutôt au fait que pour ces juges non prévenus le christianisme des unitairiens américains était plus fidèle à l'Évangile véritable, et que de toutes les formes historiques du christianisme il s'adaptait le mieux au théisme universaliste que les Brahmoïstes prêchaient. On peut croire, si l'on veut, qu'ils se trompaient, mais l'historien doit enregistrer le fait. A chacun d'en tirer les conclusions qui lui paraîtront les plus justes.

Les conclusions de M. Ryss témoignent d'une grande largeur d'esprit. Il invite les Brahmoïstes à inaugurer dans le monde une chrétienté nouvelle, conforme à leurs mœurs et à leur génie national, et qui rivalise — « pour ne pas dire plus » — avec les meilleures Églises d'Europe ou d'Amérique. L'avenir nous dira s'il n'y a pas trop d'optimisme dans les espérances qui l'animent et, notamment, si le Brahmoïsme, comme toute religion qui suppose une certaine culture, n'est pas destiné à demeurer la foi d'une élite, parce que la foule ne sera pas capable de se l'assimiler. Mais ce que son livre nous apprend dès à présent, c'est l'influence salutaire que l'histoire des religions exerce sur les théologiens qui l'étudient. Que ne sont-ils plus nombreux!

Nouvelles diverses. — 1° A l'occasion du soixante-dixième anniversaire du célèbre archéologue romain J.-B. de Rossi, ses disciples lui ont dédié un volume intitulé *Mélanges de Rossi*, en témoignage de gratitude pour les grands et multiples services qu'il a rendus à l'archéologie chrétienne. Parmi les mémoires qui composent ce volume, nous relevons celles de deux de nos collaborateurs. M. Georges Lafaye, à propos d'un médaillon conservé à Vienne (Isère), étudie le *Supplicié dans l'arène* et nous montre le rôle du venator, lequel la bête lance sur le condamné et profitant alors de ce que l'animal est occupé autour de sa proie, pour le tuer. Plusieurs passages des Actes des saintes Perpétue et Félicité servent d'illustration à la scène représentée sur ce médaillon.

M. Aug. Audollent a consacré quelques pages à un *Groupe d'inscriptions de Pomaria* (Tlemcen), en Maurétanie Césarienne. Ces inscriptions, qui datent du IVe au VIe siècle, offrent cette particularité que les formules païennes, telles que D M S, y sont conservées, quoiqu'il s'agisse certainement d'inscriptions funéraires chrétiennes. On constate ici, avec une persistance exceptionnelle, l'immutabilité des formules et des traditions épigraphiques, et il est probable que cela

tient au caractère particulier de cette partie reculée de la Maurétanie Césarienne, dont l'assimilation par les Romains ne fut pas complète.

— 2° *Annuaire de l'histoire ecclésiastique.* — Sous ce titre un groupe de théologiens catholiques se propose de publier désormais tous les ans un volume contenant l'analyse des articles de revues et des publications d'académies sur l'histoire de l'Église, des origines à l'avènement de Pie IX. Les matières seront classées par ordre méthodique et les analyses ne seront accompagnées d'aucune appréciation. Le comité de rédaction est composé de MM. Alfred Baudrillart, Clerc, Esgard, Georges Goyau, Hemmer, Lejay, Léon Miret, sous la direction de M. l'abbé Duchesne. Le premier volume, contenant l'analyse des articles publiés en 1891, doit paraître très prochainement.

Nécrologie. — Le 2 juin est mort à Paris *M. Isidore Loeb*, secrétaire de l'Alliance israélite, président de la Société des études juives, professeur d'histoire juive au séminaire israélite. Cette mort prématurée n'a pas seulement affligé la société juive, à laquelle M. Loeb rendait de grands services; elle laisse un vide dans le monde scientifique. M. Loeb était un érudit aussi modeste que sûr. Sa connaissance de tous les moindres détails de l'histoire du judaïsme, surtout pendant la période si obscure et si intéressante du moyen âge, était très étendue. Nos lecteurs ont pu en juger par les articles qu'il a publiés ici-même sur *Les controverses religieuses entre les Chrétiens et les Juifs au moyen âge en France et en Espagne* (t. XVII et XVIII). Sa collaboration périodique à la *Revue des Études juives* témoignait également de l'érudition avec laquelle il se tenait au courant des publications si nombreuses en langue hébraïque. Ajoutons que la critique de M. Loeb était très indépendante de l'autorité de la tradition. Ses derniers travaux sur « la littérature des Pauvres dans la Bible » nous en donnaient encore récemment la preuve. Il est très regrettable qu'il ait été enlevé avant d'avoir donné tout ce qu'il avait en réserve pour ses publications futures.

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° W. H. Goodyear, *The grammar of the Lotus* (Londres, Sampson, Low, Marston; 1891, petit in-folio de xx et 408 p.). Le gros volume de M. Goodyear a paru, il y a un an déjà. Comme il n'avait pas été envoyé à la *Revue* nous n'avons pas pu en parler. Malgré toutes les exagérations et les affirmations fantaisistes qu'il renferme, il mérite néanmoins d'être signalé. Notre éminent collaborateur, M. Maspero, lui a consacré un article dans la *Revue critique* du 6 juin, auquel nous empruntons les passages suivants: « M. Goodyear s'est fait le champion intransigeant du lotus, et le retrouve dans bien des pays et sur bien des monuments où le lotus n'a que voir. Il a de même, sur la signification mystique de la plante, des idées qui ne me paraissent être toujours ni très claires, ni très cohérentes. Je me bornerai à prendre la partie

de l'ouvrage qui se rapporte à l'Égypte et aux pays en relations avec l'Égypte. Elle me paraît renfermer, à côté d'exagérations et d'erreurs regrettables, quantité de faits intéressants et nouveaux, dont tout le monde en archéologie, ceux qui s'occupent d'égyptologie comme ceux qui s'adonnent à l'étude des pays classiques, devra faire son profit. »

L'ouvrage de M. Goodyear est avant tout une contribution à l'histoire de l'art ; mais l'auteur rattache intimement cette histoire des monuments classiques à des considérations relevant de l'histoire religieuse et notamment au culte solaire. C'est ici surtout que son imagination peut se donner libre carrière.

— 2° *The origin and meaning of the story of Sodom.* — M. Cheyne, le savant critique et professeur d'Oxford, a publié, sous ce titre, dans une nouvelle revue américaine, *The New World*, une curieuse étude sur les éléments dont se compose le récit de la destruction de Sodome et de Gomorrhe dans la Genèse. L'auteur rappelle le grand nombre de récits analogues sur les « villes disparues » qui ont cours chez les peuples les plus divers. Il en cite quelques-uns et il aurait pu allonger la liste en consultant dans la *Revue des traditions populaires* l'enquête publiée sur ce point particulier du folklore. Dans un grand nombre de ces légendes l'élément naturel, la destruction des lieux habités par des tremblements de terre, des inondations, des éruptions volcaniques ou d'autres cataclysmes, et l'élément moral, l'oubli des devoirs de l'hospitalité ou la violation des commandements divins, sont combinés d'une façon toute semblable à celle que l'on observe dans le récit sacré. Les phénomènes naturels qui ont donné naissance à l'histoire de la destruction de Sodome et de Gomorrhe sont les éruptions qui ont dû être plus abondantes autour de la mer Morte autrefois que de nos jours. Tous les détails concrets du récit, tels que la métamorphose de la femme de Lot en statue de sel, s'expliquent aussi aisément par les phénomènes locaux. Ce qui est plus intéressant, c'est la tradition postérieure qui transforme la légende en apologue moral et les paroles mises dans la bouche d'Abraham lorsqu'il intercède en faveur des condamnés. M. Cheyne en fait ressortir la grandeur, avec ce respect profond pour le texte sacré qui s'allie chez lui à une critique historique très hardie et très indépendante.

— 3° Un des anciens élèves de Manchester New College, M. E. James Fripp, vient de publier chez l'éditeur Nutt, sous le titre *The composition of the Book of Genesis*, le texte du livre de la Genèse disséqué et disposé, selon ses éléments constitutifs, en colonnes parallèles et en caractères distincts pour chaque élément. Au bas des pages se trouve le commentaire. En appendice des cartes représentent les pays auxquels se rapportent les récits de la Genèse. Ce genre de publications, dont l'idée première revient à Fr. Lenormant, s'est déjà répandu en Allemagne et est appelé à rendre de grands services aux historiens partout où les études critiques de l'Ancien Testament sont en honneur.

— 1° Dans l'*Indian Antiquary* du mois de mars, il y a un remarquable article de M. *Rudolf Hoernle* sur trois « Pattavalis de la secte Jaina Digambara ». Il y observe deux traditions distinctes relatives à la succession des grands pontifes. Se fondant sur cette observation il conclut à établir que jusque vers le milieu du ier siècle avant notre ère la communauté Jaina fut unie. La division en *Digambaras* et *Svetambaras* se serait produite à l'époque de Bhadrabâhu. A leur tour les Digambaras se seraient subdivisés plus tard en quatre groupes et seraient être partis vers le nord, du côté de Delhi et de Jaipur.

— 2° Le colonel G. A. *Jacob*, officier d'état-major anglais, depuis longtemps au service indien et familiarisé avec la littérature indigène, vient de rendre un grand service à tous ceux qui étudient les religions et les philosophies de l'Inde, par la publication de son *Upanishadvâkyakosha*, édité à Bombay en 1891 et mis en vente au prix de 6 roupies au Government Central Book Depot (1 vol. in-8 de 1083 p.). Ce n'est rien moins qu'une concordance des sujets traités, des idées et des mots principaux dans cinquante-cinq Upanishads, choisies parmi les plus importantes, et dans la Bhagavadgîtâ. Commencé pour faciliter les études personnelles du colonel, ce registre s'est accru pendant des années au point de devenir la concordance complète que l'auteur offre à ses compagnons de travail et que ceux-ci accepteront avec reconnaissance car il leur épargnera de longues et pénibles recherches.

Nécrologie. — La science et les lettres anglaises ont fait une perte sérieuse en la personne de Mlle *Amélia B. Edwards*, décédée le 15 avril. Miss Edwards avait été avec M. Erasmus Wilson la fondatrice de l'*Egyptian Exploration Fund*. Depuis environ dix ans elle a consacré toutes ses forces et tout son enthousiasme à cette Société d'explorations archéologiques en Égypte, qui a rendu de si grands services à l'égyptologie ; elle en était vraiment l'âme. Miss Edwards s'était acquise une véritable autorité en Angleterre et en Amérique, où elle fit il y a deux ans une tournée de conférences avec le plus grand succès. Elle était remarquablement douée comme artiste et c'est la grande impression que fit sur son esprit très artiste un voyage en Égypte, accompli en 1873 et en 1874, qui la décida à renoncer à la peinture, à la musique, aux lettres, tous arts où elle s'était distinguée, pour se consacrer entièrement à la résurrection de la vieille terre des Pharaons. Ses deux ouvrages principaux sont le récit de son voyage en Égypte (*A thousand miles up the Nile*) et ses conférences d'Amérique (*Pharaohs, fellahs and explorers*). — Même après sa mort elle servira encore la cause qui lui était chère. Elle a légué presque toute sa fortune à University College, à Londres, pour l'entretien d'une chaire d'égyptologie.

Nouvelles diverses. — Les *Hibbert Lectures* de cette année ont été confiées à M. Claude G. *Montefiore* qui a traité le sujet suivant : *La religion des anciens Hébreux*.

— Le sénat de l'Université d'Edimbourg a chargé M. le professeur *Otto Pflei-*

deter, de Berlin, de faire l'année prochaine les cours de la fondation Gifford, en remplacement de M. Stokes.

— Le rapport des curateurs de la *Bibliothèque Bodléienne*, pour 1891, signale parmi les nouvelles acquisitions de manuscrits : une collection de vingt-deux volumes composés par feu le doyen Elliot de Bristol, et contenant la bibliographie de tous les livres sur des sujets religieux, publiés en Angleterre depuis le xvie siècle jusqu'en 1823 ; — et un manuscrit zend du Yasna, avec traduction pehlvie, qui représente une famille de manuscrits non encore représentée à la Bibliothèque.

— Nous aurons décidément deux *Congrès des Orientalistes* cette année, l'un à Lisbonne sous la présidence d'honneur du roi de Portugal, l'autre à Londres sous la présidence d'honneur du duc de Connaught et la présidence effective de M. Max Müller. Le premier, qui fait suite au dixième congrès statutaire réuni à Londres l'année dernière, aura lieu du 23 septembre au 1er octobre, et étendra ses travaux sur le domaine des relations historiques, commerciales et administratives de l'Orient et même de l'Afrique avec l'Occident aussi bien que sur les questions de philologie orientale, suivant le principe préconisé l'année dernière à Londres par M. Leitner. C'est une extension et une transformation partielle de la sphère d'études des congrès antérieurs.

Le second sera plus exclusivement philologique et scientifique. C'est le congrès des professeurs d'Oxford, par opposition au congrès des administrateurs et des voyageurs qui ont étudié l'Orient expérimentalement plus encore que dans leur cabinet de travail. Les principaux présidents de section seront MM. Cowell, Wade, Robertson Smith, Sayce, Lepage Renouf et Tylor. M. Gladstone prêtera son concours et inaugurera une nouvelle section, celle des rapports de la Grèce archaïque avec l'Orient.

— L'administration de *University Hall*, à Londres, continue ses efforts pour répandre en Angleterre la méthode et les connaissances scientifiques en matière d'histoire religieuse. Parmi les séries de conférences du printemps et de l'été nous remarquons celles de M. *Francis H. Jones* sur les Évangiles synoptiques et celles de M. *Charles Hargrove* sur Thomas d'Aquin.

SUISSE

— *J. Naef. Histoire de l'Église chrétienne* (Paris, Fischbacher ; in-8 de 440 p. ; 6 fr.). M. Naef, ancien pasteur de l'Église de Genève, est connu depuis longtemps par les travaux historiques de valeur qu'il a publiés. L'ouvrage que nous annonçons ici est comme le couronnement de ses études de prédilection. La tâche qu'il s'est assignée est d'une difficulté qu'on ne saurait exagérer. Il ne s'agissait de rien moins, pour lui, que de faire rapidement passer sous les regards, comme en un panorama, la période capitale de l'histoire de l'humanité. Aussi n'est-ce point un manuel que l'auteur a composé : un manuel eût comporté des développements

beaucoup plus étendue; c'est un tableau de l'Église chrétienne, depuis ses origines jusqu'aux temps actuels, que l'historien a tracé, dans le but d'en faire saisir, dans un raccourci habilement conçu, les merveilleuses destinées. La méthode et le point de vue choisis par l'auteur offraient certains dangers. Ce serait manquer de respect à l'historien que de dire qu'il les a toujours évités. Nous parlerons ainsi moins de remarquer dans la période qui s'étend de la fondation de l'Église au règne de Constantin, certains sujets sont si brièvement indiqués qu'ils demeurent obscurs pour le lecteur qui n'est point initié à ces études. Dans les temps modernes, pour n'en citer qu'un exemple, l'école de Tubingue et son illustre représentant, F. C. Baur, méritaient plus que quelques lignes perdues, pour ainsi dire, dans le texte. Cette extrême brièveté n'a point permis à notre auteur d'utiliser certaines publications récentes, qui ont modifié les opinions reçues sur quelques petites questions (les origines du monachisme, l'auteur de l'*Imitation*, etc.); mais ces légers défauts s'expliquent par le but même que l'historien s'était proposé : présenter un tableau général de la vie de l'Église chrétienne.

Un second caractère de l'ouvrage de M. Noel est l'extrême impartialité dont il fait preuve. Il est si rare de trouver un historien vraiment impartial, que c'est un devoir de le signaler, quand on a la bonne fortune de le rencontrer. M. Noel est l'historien impartial par excellence; il pousse même parfois trop loin l'impartialité, par exemple, en accordant comme une sorte de crédit à la légende du séjour de Pierre à Rome, en concédant la possibilité d'un seul et même auteur pour l'Apocalypse et le quatrième Évangile, bien que cette opinion lui paraisse peu vraisemblable, en ne se prononçant pas sur la date des écrits canoniques, etc. Un dernier trait qui nous a frappé, en lisant le volume de M. Noel, c'est, en général, la sûreté des appréciations et des jugements portés. Nous recommandons en particulier la caractéristique très précise et très judicieuse des réformateurs. (Communication de M. *Edmond Montet*.)

— M. A. *Bernus*, professeur à l'Université de Genève, a publié chez Fischbacher, à Paris, une longue et intéressante notice biographique sur son ancien collègue Hugues Oltramare, où il fait revivre non seulement la figure originale du professeur et du théologien, celui auquel nous devons la traduction française la moins imparfaite du Nouveau Testament, mais encore tout un côté de la vie religieuse et ecclésiastique de Genève pendant les quarante dernières années.

ÉTATS-UNIS

Congrès des Religions et Musée des Religions. — Les deux institutions que nous avons groupées sous ce titre sont entièrement distinctes et indépendantes l'une de l'autre, et cependant elles méritent d'être associées comme un double symptôme des progrès que font aux États-Unis les études d'histoire des religions et l'universalisme, large, tolérant, humanitaire, que ces études développent partout où elles s'établissent.

Le 10 avril dernier, la section d'archéologie et de paléontologie de l'Université de Pennsylvanie a inauguré une exposition d'objets employés dans les divers cultes orientaux. Un catalogue, contenant des explications sommaires sur les reliques, est déjà mis à la disposition du public. C'est un commencement modeste, mais grâce à l'activité des archéologues et des orientalistes américains, grâce surtout au zèle très remarquable déployé par quelques professeurs tout pénétrés des méthodes de la science moderne et joignant à leur science un vif intérêt pour les choses religieuses et un sentiment très vif de l'extrême importance du problème religieux dans notre société contemporaine, la collection actuelle ne tardera pas à devenir un véritable musée des religions. L'exemple donné à Paris commence ainsi à porter ses fruits sur un sol autrement plus favorable que la nôtre aux vigoureuses réformes, autrement ouvert à une conception de la religion qui soit universaliste sans être de l'indifférentisme et scientifique tout en demeurant pratique.

Quant au Congrès, ou comme disent les Américains, le Parlement des religions, il n'existe encore qu'à l'état de projet, puisqu'il ne doit se réunir qu'en 1893, pendant l'Exposition universelle de Chicago. Mais déjà il a une organisation préparatoire. Les différentes sectes des États-Unis se proposent presque toutes de tenir à Chicago, en 1893, des congrès particuliers. La direction centrale de l'Exposition a convoqué les organisateurs de ces multiples congrès pour s'entendre sur les dispositions matérielles à prendre en vue de leurs assemblées. C'est dans cette réunion, où siégeaient en commun des représentants des différentes églises chrétiennes, qu'est né le projet de réunir en outre à Chicago une sorte de conférence œcuménique des religions, en vue de « travailler à l'harmonie et l'unité religieuses de l'humanité, ainsi que les facteurs moraux et spirituels du progrès humain ».

Qu'une pareille idée ait germé dans le cerveau d'un universaliste convaincu, cela n'a rien d'étonnant, mais ce qui est plus remarquable, c'est que dès à présent elle a pris corps, c'est que le comité organisateur est constitué sous la présidence du Révérend John Henry Barrows, c'est surtout qu'il a reçu un grand nombre d'adhésions, non seulement en Amérique, mais dans les diverses parties du monde, et que des évêques catholiques aussi bien que des pasteurs presbytériens ou baptistes, des mahométans, des bouddhistes et l'on assure même des confucéens ont promis leur concours. Quand même cette manifestation n'aboutirait à rien, elle aura eu du moins l'avantage de montrer que dans toutes les religions il y a des esprits larges et généreux, qui savent distinguer entre les éléments fondamentaux et universels de toute religion et ses éléments particuliers, le plus souvent secondaires. Mais il y a plus. Le fait seul qu'une pareille conception ait pu prendre corps est l'un des phénomènes les plus intéressants et les plus significatifs de la fin du XIXe siècle. Et qui sait ce qui, plus tard, pourra sortir de ce qui n'est aujourd'hui encore qu'une utopie pour la très grande majorité des hommes?

— L'École de morale appliquée (*School of applied ethics*) reprend cette année la série des conférences d'été qu'elle a inaugurées d'une façon si originale l'année dernière dans la plage de bains de Plymouth (Massachussetts). Les trois sections — histoire des religions, économie sociale, morale — ont respectivement pour directeurs MM. Toy (celui-là même dont notre collaborateur M. Montet signale dans cette livraison le remarquable travail, *Judaism and Christianity*), Adams et Felix Adler, et ces trois noms suffisent à prouver qu'il s'agit ici, non d'une simple distraction balnéaire, mais d'une œuvre très sérieuse d'instruction et de vulgarisation scientifiques.

Dans la section de l'histoire des religions le professeur G. F. Moore parlera des Prophètes; le professeur A. Williams Jackson, de la religion de l'ancienne Perse et de ses Relations avec le Judaïsme; le professeur *Morris Jastrow*, de la Loi rituelle; le Dr *John Peters*, du Psautier; le professeur *Crawford Toy*, des Livres Sapientiaux, et le Dr *Hirsch*, du Talmud.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

1. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 25 mars* : Le directeur de l'École française de Rome communique à l'Académie : 1° que la restauration des trois métopes archaïques découvertes récemment à Sélinonte permet d'y reconnaître une représentation de la lutte d'Hercule contre le Minotaure. — 2° Que M. le sénateur Barracco publiera prochainement sa belle collection de sculptures antiques, avec le concours de M. Helbig. Le texte sera en français. — 3° Que M. Piacentini a découvert à Prima Porta, à neuf milles de Rome, une belle série de mosaïques, parmi lesquelles deux sont particulièrement remarquables. L'une représente une tête de Méduse, autour de laquelle voltigent des oiseaux. L'autre, de style égyptien, reproduit une scène d'adoration. Au milieu un personnage assis sur l'urœus, dieu ou roi, sur son trône, offre un gâteau à un serpent dont les anneaux s'enroulent autour d'un vase. A gauche un autre personnage, debout, de couleur verte, offre un oiseau à ce même serpent. Le cartouche du milieu ne porte aucune inscription.

— *Séance du 1er avril* : M. *Homolle* est élu membre de l'Académie en remplacement de M. Alfred Maury. — M. *Louis Havet* lit une étude sur les Origines métriques du « cursus », c'est-à-dire de l'agencement euphonique des mots de la prose latine dans les bulles des papes au moyen âge. Ce cursus a commencé par être métrique, analogue à celui que l'on trouve dans la prose de Symmaque. Il a été transformé par la chancellerie pontificale en cursus rythmique, au cours du XIIe siècle.

— *Séance du 8 avril* : M. *Paul Durrieu* signale la plus ancienne représentation actuellement connue de l'ancienne basilique de Saint-Pierre de Rome, dans une miniature de Jean Fouquet, du manuscrit des Grandes Chroniques, à la Bibliothèque nationale. Fouquet séjourna à Rome sous Eugène IV (1431-1447).

M. Maspero présente l'ouvrage couronné de M. *Félix Robiou* : *Les variations de la doctrine osirienne depuis l'âge des pyramides jusqu'à l'époque romaine*.

— *Séance du 22 avril* : M. *Maurice Holleaux*, chargé de cours à la Faculté des lettres de Lyon, signale la découverte, dans le temple d'Apollon Ptoïos, un

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Athéna, d'un socle avec inscription archaïque, présentant une toute ressemblance de l'Hipparque, fils de Pisistrate. L'offrande semble avoir été une statue de femme, à en juger par la tête retrouvée à côté du socle et qui présente de grandes analogies avec les figures féminines du VIe siècle découvertes sur l'Acropole d'Athènes.

M. Jules Girard achève la lecture du mémoire de M. Robiou sur l'état religieux de la Grèce au siècle d'Alexandre.

— *Séance du 29 avril* : Le directeur de l'École de Rome écrit que l'un de ses pensionnaires, M. Chedanne, architecte, a retrouvé le système d'arcs soutenant la voûte du Panthéon de Rome. Ses travaux attestent d'une manière heureuse la méthode suivie par les architectes romains lors de la reconstruction du temple sous Hadrien. Il a retrouvé le mur et le pavage antiques du Panthéon.

M. *Champoiseau*, ministre plénipotentiaire, entretient l'Académie des fouilles exécutées par lui à la pointe d'Actium sur l'emplacement du temple d'Apollon. Il a retrouvé plusieurs temples d'époques successives, dont le plus récent, de construction romaine, doit avoir été l'édifice élevé par Auguste à Apollon, après la bataille d'Actium, en 31 avant Jésus-Christ (cf. Suétone, *Vita Aug.*, 18).

— *Séance du 6 mai* : M. *Senart* entretient ses collègues sur trois nouvelles inscriptions de Piyadasi, découvertes dans le nord du Mysore par M. Lewis Rice. Elles ont une double importance, d'abord parce qu'elles nous donnent une nouvelle version, plus développée, d'un édit déjà connu par les inscriptions de Sahasarâm et de Rûpnath ; ensuite parce qu'elles attestent que la civilisation bouddhique s'est propagée au centre même du Dekkan méridional beaucoup plus tôt qu'on ne le suppose généralement.

L'Académie décerne le prix Stanislas Julien à M. *Léon de Rosny*, pour son ouvrage intitulé *Chan-hai-king*.

M. Delisle présente les ouvrages suivants : *L. Marcel*, *Les livres liturgiques du diocèse de Langres*. — *U. Robert*, *État des monastères de l'ordre de Cluny en Espagne*.

— *Séance du 20 mai* : M. *Lecoy de la Marche* achève la lecture d'un mémoire sur l'arrestation et l'interrogatoire de l'enchanteur Jean Gilemme par le prévôt Tristan l'Ermite. Nous relevons, dans les détails très curieux de cette enquête, les renseignements qu'elle fournit sur les remèdes charlatanesques colportés par l'enchanteur au cours de sa vie errante et les nombreuses superstitions qu'il professe.

Le P. *Tondini de Quarenghi*, barnabite, fait une communication sur la question de la Pâque dans la réforme du calendrier russe, dont nous empruntons le compte rendu à la *Revue critique* du 30 mai :

« La presse russe s'occupe depuis quelque temps de la réforme du calendrier. L'objection capitale contre l'acceptation du nôtre serait, d'après une certaine presse, le décret du concile de Nicée (325) défendant que la Pâque chrétienne devance celle des Israélites ou coïncide avec cette dernière. Or, tandis que d'un a

l'an 2000, notre Pâque devancera en effet celle des Israélites 16 fois et coïncidera avec elle 5 fois. L'objection est en apparence irréfutable. Mais le P. Tondini lui remarquer que le concile de Nicée ne pouvait avoir en vue qu'une Pâque juive célébrée, comme elle l'était alors et comme elle était censée devoir être toujours célébrée, d'après les prescriptions de Moïse, le jour même de la pleine lune du printemps. Or, le calendrier israélite actuel n'est en aucune hypothèse antérieur à la seconde moitié du IVe siècle; des prescriptions spéciales touchant le 1er Tishri, qui ne doit jamais tomber ni un dimanche, ni un mercredi, ni un vendredi, et d'autres concernant la coïncidence de la pleine lune avec certaines heures déterminées, font de plus en sorte que ni le commencement du Tishri, ni celui de Nisan, ni par conséquent la pleine lune de Nisan ne sont plus d'accord avec ce qui se passe effectivement au firmament. Il s'ajoute à cela que le calendrier israélite retarde en 1000 ans de plus de 4 jours, de sorte qu'on a calculé que leur Pâque arrivera l'an 2000 le 20 mai. — Déjà aujourd'hui les saisons du calendrier des Juifs s'accordent si peu avec les véritables que [illegible] d'ici à l'an 2000, la Pâque catholique précèdera la Pâque juive, celle-ci sera célébrée non plus à la pleine lune de mars ou du printemps, mais à la pleine lune suivante. Dans ces circonstances, les catholiques doivent s'en tenir à la prescription du concile de Nicée qui leur a donné, comme point de départ, non pas la coutume à suivre des Israélites, mais l'équinoxe. C'est pour ne pas tenir compte de cette circonstance que les Russes célébreront, d'ici à l'an 2000, leur Pâque 25 fois un mois lunaire plus tard que ne l'a permis le concile de Nicée.

« Quant à la coïncidence de la Pâque romaine avec la Pâque juive, elle est due quelquefois à l'imperfection du calendrier israélite, ce dont l'Église n'a pas à s'inquiéter, et quelques rares, très rares fois (comme en 1825), à l'usage des cycles, qu'elle a empruntés à l'Église grecque. L'Église catholique n'a pas cru que ce fût un mal qui dût l'emporter sur les avantages pratiques des cycles. Au surplus, autre chose est le calendrier et autre chose la détermination de la Pâque, témoin (pour ne pas parler des protestants d'Allemagne de 1700 à 1775) le Japon, par exemple, qui en adoptant en 1873 le calendrier de l'Europe occidentale, n'a certes pas entendu s'engager à célébrer la Pâque chrétienne.

« La vraie raison qui empêche l'adoption de notre calendrier, c'est la crainte de froisser les susceptibilités religieuses des orthodoxes. C'est une des raisons qui ont déterminé l'Italie à proposer, à la place de Greenwich dont on connaît les déplorables conditions atmosphériques, le méridien de Jérusalem. Outre qu'un midi sans un splendide soleil est à Jérusalem une exception plutôt unique que rare, les populations orthodoxes y trouveraient un dédommagement pour l'abandon fait au sens historique de leur calendrier. Ce considérant est relevé dans le mémoire envoyé par l'Italie aux puissances. »

— Séance du 27 mai: M. *Edmond Le Blant* communique de la part de M. Maxwell Sommerville, de Philadelphie, un fragment de [illegible], trouvé près de Jérusalem

avec cette inscription grecque : [illegible] — Entre eux sont un lion couchant à gauche et un serpent à droite. Une petite plaque ronde soudée à l'extrémité reproduit un sujet déjà maintes fois signalé sur les médailles par M. Schlumberger : un personnage nimbé, sur un cheval au galop, perce de sa lance une femme étendue à terre qui personnifie sans doute un démon. La légende de cette plaque est mutilée. Il faut y lire probablement [illegible].

M. *de Mély* s'efforce d'établir, en se fondant sur les notions de l'auteur touchant les pierres gravées et sur ses idées païennes, que le traité des *Fleuves*, jadis attribué à Plutarque, date de l'époque de l'empereur Julien.

M. *Müntz* et M. l'abbé *Duchesne* montrent que la mitre était originairement une étoffe entourant la tête. La tiare était, au contraire, la coiffure haute et rigide, réservée aux souverains en Orient. Toutefois M. Duchesne constate qu'il y eut une distinction hiérarchique primitive entre la tiare et la mitre dans les usages ecclésiastiques. La tiare est portée par tous les membres du clergé en Orient. D'autre part, le pape porte en certaines circonstances la mitre, comme les évêques occidentaux. L'origine de l'usage ecclésiastique de la mitre est obscure.

— *Séance du 5 juin* : L'Académie décerne le prix [illegible] à M. l'abbé *Pierre Batiffol* pour son ouvrage intitulé : *L'Abbaye de Rossano. Contribution à l'histoire de la Vaticane.*

II. Journal asiatique. — *Mars-avril* : *de Morgan*. Mission en Perse et dans le Louristan. — *Sylvain Lévi*. Le Buddhacarita d'Açvaghoṣa. — *P. Lefèvre-Pontalis*. Notes sur quelques populations du nord de l'Indo-Chine. — *J. Halévy*. La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (suite).

III. Mélusine. — *Mai-juin* : *J. Tuchmann*. La fascination : thérapeutique. — *E. Ernault*. Les noms du diable en breton.

IV. Revue des traditions populaires. — *Avril* : *R. Basset*. Les villes englouties (voir mai). — *F. Marquer*. Traditions et superstitions des ponts et chaussées. Les digues. Les ponts. — *P. Fortunat*. Coutumes et usages de la Semaine sainte. — *A. Lefèvre*. Prières populaires en Seine-et-Marne. — *Mai* : *Zénaïde Wassilieff*. Légendes mythologiques ukrainiennes (suite). — *R. Basset*. Les éclipses. — *P. Sébillot*. Les esprits forts à la campagne, I. La Haute-Bretagne. — *J. Cornelissen*. La chanson du frison. — *Juin* : *P. Sébillot*. La légende de Midas. — *R. Basset*. Légendes africaines sur l'origine de l'homme. — *A. Certeux*. Les pendus. — *H. Boyon*. Superstitions et coutumes des mariniers. — Salomon dans les légendes musulmanes.

V. Revue chrétienne. — *Avril* : *O. Fromment*. Études contemporaines. L'anglo-catholicisme (voir nº suiv.). — *Juin* : *H. Bruston*. La question des évangélistes. — *E. Nyegaard*. L'eucharistie de saint Paul.

VI. Vie chrétienne. — *Juin* : *A. Gruz*. Un protestant libéral au XVIIe siècle. — *G. Dupont*. Paulinisme et christianisme.

VII. Revue des Religions. — 1892, 2e fasc. : *A. Loisy.* Études sur la religion chaldéo-assyrienne (suite).

VIII. Revue des Deux-Mondes. — *1er avril* : *A. Geffroy.* Du progrès de la science archéologique et des fouilles à Rome. — *Maurice Paléologue.* Le royaume des Lotus. Légende bouddhique.

IX. Revue Bleue. — 21 mai : *Jean Réville.* L'avenir de la religion (à propos des « Prophètes d'Israël » de M. Darmesteter). — 28 mai : *Alfred Rambaud.* Les religions de la Révolution. Le culte de la Raison et de l'Être suprême.

X. Journal des Savants. — *Mars* : *Barthélemy-Saint-Hilaire.* Les traités du Vinaya. — *M. Berthelot.* Sur les traductions latines des ouvrages alchimiques (voir mai). — *Avril* : *G. Monod.* La Vie de Grégoire de Tours. — *H. Weil.* Les inscriptions de Cos. — *H. Hauréau.* Catalogue général des manuscrits (ms. du Cambrai). — *Mai* : *Barthélemy-Saint-Hilaire.* Vie du Bouddha.

XI. Revue archéologique. — *Janvier-février* 1892 : *E. Le Blant.* Notes sur quelques formules cabalistiques. — *S. Reinach.* Chronique d'Orient. — *Mars-avril* : *F. Cumont.* Silvain dans le culte de Mithra. — *G. Bapst.* Études sur les Mystères au moyen âge (fin). — *C. Mauss.* L'église de Saint-Jérémie à Abou-Gosch, avec une étude sur le stade au temps de saint Luc et de Flavius Josèphe (1er art.). — *R. Cagnat.* Revue des publications épigraphiques relatives à l'antiquité classique.

XII. Revue des Questions historiques. — *1er avril* : *Paul Allard.* Le paganisme romain au IVe siècle. — *Noël Valois.* Le pape Martin V et les juifs. — *Gendry.* Le conclave de 1774-1775 et la première année du pontificat de Pie VI. — *G. Kurth.* Le concile de Mâcon et les femmes. — *F. Plaine.* La vie syriaque de saint Alexis et l'authenticité substantielle de sa vie latine.

XIII. Romania. — *Janvier* 1892 : *H. Morf.* Notes pour servir à l'histoire de la légende de Troie en Italie.

XIV. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — *Avril* : *J. Toutain.* Le sanctuaire de Saturne Balcaranensis au Djebel Bou-Kournein (Tunisie).

XV. Revue des Études juives. — *T. XXIII, N° 46* : *Isidore Loeb.* La littérature des pauvres dans la Bible. Le second Isaïe (fin). — *I. Lévi.* Notes sur Malachie. — *J. Derenbourg.* Gloses d'Abou Zakarya ben Bilam sur Isaïe (fin). — *A. Neubauer.* Abou Ahroun le Babylonien. — *S. Kahn.* Documents inédits sur les Juifs de Montpellier au moyen âge (fin).

XVI. Révolution française. — *14 avril* : *V. Jeanvrot.* Le Masle, évêque constitutionnel du Morbihan (fin).

XVII. Bulletin de la Soc. de l'Hist. du protestantisme français. — *Novembre* 1891 : *C. Poncet.* Louis XIV et les réfugiés huguenots en Angleterre à l'époque de la Révocation (1681-1688). — *N. Weiss.* Autobiographie d'une victime de la Révocation, Jacques Cabrit, pasteur du Refuge (XVIIe siècle). — *Janvier* : *H. Hauser.* Marie de Jars, Odet de Téligny et la captivité de François

de la Nonce. — *Paul Gaufrès*. Fondation d'une chaire au collège de Navarre pour combattre l'hérésie. — *J. W. Lelièvre*. Les registres protestants (voir 2e suiv.). = *Février* : *H. Bonnet*. La Réforme française est-elle la fille de la Réforme allemande? (voir le nº suiv.). = *Mars* : *Ch. Read*. Les préoccupations personnelles de Louis XIV au sujet des huguenots en 1699. L'abbé de Camps et l'abbé Vlinny. = *Avril* : *Jules Bonnet*. Calvin à Ferrare. = *Mai* : *Jules Berthault*. Un luthérien français devenu libertin spirituel, Christophe Hérault et les Loïstes d'Anvers (1490-1544).

XVIII. Annales du Midi. — *Janvier* 1892 : *C. Douais*. Les guerres de religion en Languedoc d'après les papiers du baron de Fourquevaux. = *Avril* : *A. Thomas*. Saint Vincent Ferrier dans le midi de la France. — *L. G. Pélissier*. Yriarte et l'évêché de Cette.

XIX. Annales de l'Est. — *Janvier* : *Ch. Pfister*. Le duché mérovingien d'Alsace et la légende de sainte Odile (fin). = *Avril* : (*du même*). Les anciens monuments de sainte Odile.

XX. Annales de Bretagne. — *Avril* : *A. de la Borderie*. Saint Efflam. — *Loth*. Chansons bretonnes (vie de sainte Théodora).

XXI. Revue de linguistique et de philologie comparée. — XXV, 2 : *Vinson*. Nouveaux documents pour servir à l'histoire religieuse de l'Inde française. — *De la Grasserie*. Essai de métrique celtique. — *Dodgson*. Histoire d'une pastorale basque sur sainte Hélène de Constantinople.

XXII. Bulletin critique. — *15 avril* : *L. Duchesne*. Dépouillement des fasc. 17 à 22 des « Mélanges d'archéologie de l'École de Rome » de M. de Rossi. — *Samuel Berger*. La Bible du pape Hilarus.

XXIII. Revue de l'Art chrétien. — *Mars* : *J. Helbig*. L'autel catholique et ses abus. — *Barbier de Montault*. Le musée des docteurs de l'Église à Rome. — *J. Cuypers*. Historique de la fondation de l'abbaye de Rolduc.

XXIV. Revue historique du Tarn. — 1892 : *E. Jolibois*. Troubles dans la ville d'Albi pendant l'épiscopat de Gaspard Daillon du Lude. — *A. Vidal*. Crimes et châtiments dans l'Albigeois (1594-1600). — *Ch. Portal*. Pouillé du diocèse d'Albi vers la fin du XVIe siècle.

XXV. Mémoires de la Soc. des sciences et arts d'Angers. — V, p. 77 : *L. Bordeau*. Saint-Michel-du-Tertre. L'Église constitutionnelle à Angers en 1800 et le Concordat.

XXVI. Mémoires de la Soc. d'Émulation des Côtes-du-Nord. — T. XXIII : P. 170, *Fornier*. Inscriptions gallo-romaines des départements d'Ille-et-Vilaine et des Côtes-du-Nord. — P. 197, *Du Chatellier*. Sépulture de Kerguenven en Goulien (Finistère). — P. 213, *A. de la Borderie*. Saint Goëzn. Texte de sa vie latine et inédite; p. 261, Saint Hervé. Vie latine ancienne et inédite avec notes et commentaire historique.

XXVII. Revue de Gascogne. — *Février* 1892 : *Espérandieu*. Inscriptions des Lectourois (suite, inscriptions tauroboliques (voir nº suiv.). = *Avril*

R. P. Dubord. Mgr de la Tour du Pin-Montauban, archevêque d'Auch (suite). — *A. Breuils.* Les églises de l'Armagnac d'après une enquête de 1546 (fin).

XXVIII. Muséon. — *Avril* : *L. de La Vallée-Poussin.* Bodhicaryâvatâra. Principes de la casuistique bouddhique. — *G. Schils.* Les ordres monastiques de l'Islamisme. — *C. de Harlez.* Un philosophe poète au IVe siècle av. J.-C. (Tchuang-tse). — *A. Roussel.* Études de religion indoue.

XXIX. Bulletin de Folklore wallon. — I, 2 : *Wilmotte.* La porte d'enfer et la porte du paradis. — *J. Simon* et *E. Monseur.* L'os qui chante.

XXX. Academy. — *2 avril* : *G. Margoliouth.* The oldest ms. of the Hebrew Bible. — *Sayce.* Letter from Egypt (voir le 14 mai). = *9 avril* : Une série d'articles sur le [illegible] par MM. *Bickell*, *Cheyne*, *Gifford*, *Walter W. Skeat* (v. le 30 avril et nos suivants). — *Flinders Petrie.* Excavations at Tell-el-Amarna. = *16 avril* : *H. Howorth.* The beginnings of Persian history (2e article, voir le 28 mai). — *Ch. Beard.* The Complutensian Polyglott and the Psalterium Turicense. — *G. Jacob.* Sanskrit literature in India (très intéressant exposé de ce qui se fait dans les Indes anglaises pour sauver de la destruction les manuscrits sanscrits mal conservés par les indigènes). — *Newberry.* Report of the archaeological survey of the Egypt Exploration Fund. = *23 avril* : *W. R. M.* The discovery of a christian catacomb at Kertch (en Crimée). = *30 avril* : *C. J. Lyall.* The [illegible] inscriptions (à propos de l'ouvrage de M. [illegible]). = *7 mai* : *A. Sayce.* The inscriptions of Samas-Sum-Ukin (à propos de l'ouvrage de M. Lehmann). = *21 mai* : *A. Sayce.* The decipherment of the Hittite inscriptions (M. Sayce annonce qu'il croit avoir trouvé la clef du déchiffrement des inscriptions hittites). — *G. Cox.* The Trojan war. — *J. Burgess.* Discoveries in a Buddhist stupa in Southern India (découvertes de reliques dans une stupa du district de Kistna, à Bhattiprolu). — *E. Tylor.* The grammar of the Lotus (à propos du récent livre de M. Goodyear, qui voit le lotus partout et retrouve dans les transformations des symboles inspirés par le lotus toute l'histoire du culte solaire). = *28 mai* : *G. Bühler.* A new variety of the Southern Maurya alphabet.

XXXI. Athenaeum. — *2 avril* : *R. Peacock.* The birth and parentage of Wyclif (voir 9 mai). = *14 mai* : The syrian church in India (c. r. de l'ouvrage de M. Milne Rae). = *21 mai* : Father Lockhart.

XXXII. Quarterly Review. — *No 345* : Archbishop Thomson. — An apology for Islam. — Dean Burgon.

XXXIII. Nineteenth Century. — *Juin* : *C. H. Wright.* Some great Jewish rabbis. — *J. D. Rees.* An Indian [illegible]. — *Jessopp.* A fourteenth century parson. — *V. Greville (Mrs).* Women and worship in Burmah.

XXXIV. Jewish quarterly Review. — *Avril* : [illegible]. Spirit and letter in Judaism and Christianity. — *A. Neubauer.* The Bahir and the Zohar. — *Budgett-Meakin.* The Jews of Morocco. — *L. Simmons.* The Breslau school and Judaism. — *W. Bacher.* The origin of the word « Haggada ». — *Schechter.*

The history of Jewish tradition. — *W. van Manen.* Bibliography of the writings of prof. Kuenen.

XXXV. Contemporary Review. — *Mai* : *T. W. Russell.* Archbishop Walsh and the bishop schools. — *Bishop of Colchester.* Professor Driver on Old Testament (voir le n° suiv.).

XXXVI. Babylonian and Oriental Record. — *N. 5* : *Terrien de Lacouperie.* How in 219 b. C. Buddhism entered China. — *J. Imbert.* Notes on the writings of the Lycian monuments (suite). — *Chad Boscawen.* Southern Palestine and the Tel-el-Amarna tablets. — *N° 6* : *G. Dumoutier.* Notes on the Kaukasian script. — *Terrien de Lacouperie.* On the entrance of the Jews into China during the first century of our era. — *S. Beal.* The Pu-Yao-King (suite). — *A. Gilmore.* The tablet-inscriptions of the Chinese Jews found at Kaifung fu in 1850 (voir les nos suivants). — *N° 7* : *Chad Boscawen.* Recent German oriental explorations. The land of Samal. — *R. Brown.* Etruscan divinity names. — *N° 8* : *Terrien de Lacouperie.* The Negrito-pygmies of ancient China (voir n° suivant). — *Chad Boscawen.* Some letters to Amenophis III. — *N° 9* : *H. Derenbourg.* The Himyaritic inscription 32 of the British Museum. — *N° 10* : *Chad Boscawen.* Inscription of Nergilissar. — *De Harlez.* Shang-Tsing-Tsing-King, the Book of constant purity and repose. — *N° 11* : *Terrien de Lacouperie.* The Black heads of Babylonia and ancient China.

XXXVII. Scottish Review. — *Avril* : *Conder.* The Canary islanders. — *Coutts Trotter.* A new religion. — *T. Law.* John Major, Scottish scholastic (1470-1550). — *Telford.* Hymnology of the Christian Church. — *J. Mackay.* The death of Gustavus Adolphus. — *J. Beddoe.* The anthropological history of Europe.

XXXVIII. New World. — *I. 1* : *Lyman Abbott.* The evolution of Christianity. — *C. Everett.* The historic and the ideal Christ. — *J. Schurman.* The future of liberal religion in America. — *C. Fay.* Abraham Kuenen. — *J. Carpenter.* The theistic evolution of Buddhism. — *E. Hall.* The new orthodoxy. — *C. Upton.* Theological aspects of the philosophy of Thomas Hill. — *I. 2* : *Minot J. Savage.* Religious evolution. — *T. K. Cheyne.* The origin and the meaning of the story of Sodom. — *M. Bloomfield.* The foundation of Buddhism.

XXXIX. Asiatic quarterly Review. — *Avril* : Legends, songs and customs of Dardistan. — *Maspero.* The creation by voice and the Hermopolitan Ennead. — *Wilson-Davies.* The present state of Oriental studies in Great Britain.

XL. Proceedings of the Soc. of Biblical archæology. — *T. XIV* : P. 215, *Lepage Renouf.* The Book of the Dead. — P. 260, *Griffith.* The ancient Egyptian year.

XLI. Proceedings of the American philosophical Society. — XXIX : P. 143, *A. S. Gatschet.* A mythic tale of the Isleta Indians.

XLII. North American Review. — *Avril* : *W. Gladstone.* The Olympian religion (suite et fin).

XLIII. International Journal of ethics. — *II, 3* : *Bloomfield.* The essentials of Buddhist doctrine and ethics. — *Mackenzie.* The three religions.

XLIV. American Journal of philology. — *XII, 4* : *Bloomfield.* Contributions to the interpretation of the Veda (suite).

XLV. Archæological survey of India. — *V. II*, 1re partie : *E. Hultzsch.* South-Indian inscriptions. Tamil inscriptions of Râjarâja, Râjendra-Chola and others, in the Râjarâjeśvara temple at Tanjavur.

XLVI. Indian Antiquary. — *XXI, 1* : *R. Temple.* Offerings of the godlings in Bengal. — *R. Hoernle.* A note on the date of the Bower manuscript. — *W. D'Penha.* Folklore in Salsette. — No 2 : *Hoernle.* Three further Pattavalis of the Digambaras. — *E. Senart.* The inscriptions of Piyadasi (suite). — *Fleet.* An early Kadamba rock inscription. — No 3 : *J. Abbott.* Similar passages in the Bhagavata-purâna and the Bhagavadgîtâ. — *Sokkanl Warier.* Kalill, a famous shrine in Southern India.

XLVII. Mittheil. d. k. deutschen archæol. Instituts. — *Athenische Abtheilung. XVI, 4* : *Wolters.* Heiliger Lampenionen. — *Contoleon.* Ἐπιγραφαί ἐκ Κῶ. — *Töpffer.* Koisches Sarapieion.

XLVIII. Germania. — *N. F. XXV, 1* : *Hagen.* Tierarzneistudien (1er art.). — *Frank.* Aberglaube und Beschwörungsformeln aus der Lüneburger Heide.

XLIX. Zeitschrift f. deutsches Alterthum u. d. Litteratur. — *XXXVI, 1. Zeller.* Gandrsage. — *Much.* Namen der Semnonen ; Das Heilmittel. — *Frem.* Tirolischer Glaube und Aberglaube des 15 Jhs. — *Singer.* Zur Ueberlieferung der S. Galler Benedictinerregel.

L. Verhandlungen d. Berliner Ges. f. Anthropologie. — 1891 : P. 602, *Krause.* Ein Tempelbild aus den Königsgräbern von Mykenae. — P. 605. Das Palladium in der mykenischen und trojanischen Darstellung. — P. 629. *Rau.* Sagen aus Brünnlich-Grünsdorf.

LI. Zeitschrift f. deutsche Philologie. — *XXIV, 1* : *Sieb.* Zur deutschen Mythologie (Thingsus und die Alaisiagen ; Zur Hludana Inschrift).

LII. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. — *II, 1* : *Veckenstedt.* Tirolische Märchen und Sagen. — *Kauffmann.* Matronencultus in Germanien.

LIII. Zeitschrift für Volkskunde. — *IV, 3 et 4* : *Knoop.* Die ursprünglichen Göttergestalten und Götternamen der norddeutschen Tiefebene und von Mitteldeutschland. — *Veckenstedt.* Vorabend und Tag Sanct-Johannis des Täufers. — *Vernaleken.* Mythische Volksdichtung (suite). — *Bölig.* Sagen aus der Rheinprovinz.

LIV. Ausland. — 1892, No 11 : *Jacobsen.* Die Sintflutsage bei den Haidaindianern (Königin Charlotteninseln, nur 1re sous.).

LV. Globus. — 1892, No 11 : *G. Ebers.* Bemerkungen zu Sayce's Rassen des Alten Testaments. — No 12 : *Von Leclilz.* Harzische Legende. — No 15 :

Pleyte. Gegen Dr Jakob's Theorie über die Bedeutung der Beschneidung. — Kattell. Zauberglaube bei den Hebräern in den [illegible] und [illegible].

LVI. Theologische Studien und Kritiken. — 1892, Nº 3 : Dräseke, Gregorius von Nazianz und sein Verhältniss zum Apollinarismus. — *Cheyne*, Gegenwärtiger Stand des religiösen Denkens in Grossbritannien. — Rösch, Elias. — *Nestle*, Jesus-Jesus.

LVII. Jahrbücher f. protestantische Theologie. — *XVIII*, 2 : Lipsius, Luther's Lehre von der Busse.

LVIII. Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswissenschaft. — VII, 2 : E. Faber, Der Apostel Paulus in Europa. — *F. Meinhold*, Das Christenthum bei den Germanen.

LIX. Evangelisches Missionsmagazin. — *Mai* : Die Religion der afrikanischen Naturvölker. — Juillet : Chinesische Urtheile über die Mission.

LX. Sybel's Historische Zeitschrift. *N. F.* — *XXXIII*, 3 : Susann, Ueber das Vaterland der falschen Decretalen. — Wittich, Zur Geschichte Wallensteins.

LXI. Nuova Antologia. — *15 Mars* : Negri, Il diluvio universale nella leggende di Babilonia.

LXII. Archivio storico italiano. — S. V, IX, 1 : *Zanelli*, La festa dell' Assunta in Brescia nel medio evo.

LXIII. Studi e documenti di storia e diritto. — 1892, Nº 2-3 : Tedeschi, Le origini del cristianesimo e il pensiero stoico.

LXIV. K. Instituut van Nederlandsch Indië. Bijdragen. — *5e série*, t. *VII* : *J. H. Meerwaldt*, Wijzen de tegenwoordige zeden en gewoonten der Bataks nog sporen aan van een oorspronkelijk matriarchaat? — Aanteekeningen omtrent de godsdienstige begrippen der Karo-Bataks.

LXV. Theologische Studiën. — IX, 2 et 3 : Valeton, Beteekenis en gebruik van het woord Thorah in het Oude Testament. — Wildeboer, Het verhaal van den zonnestilstand in Jozua x, 8 sqq.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

A. Aulard. Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême. Étude historique. — Paris, Alcan; 3 fr. 50.

L. de Milloué. Aperçu sommaire de l'histoire des religions des anciens peuples civilisés. — Paris, Leroux; in-18 de 152 p.

J. F. Molloy. The faiths of the peoples. — Londres, Ward; 2 vol.; 21 sh.

F. Ellinwood. Oriental religions and Christianity. A course of lectures delivered on the Ely foundation before the students of Union theological seminary. — New York, Scribner; in-12 de xviii et 384 p.; 1 d. 75.

CHRISTIANISME

J. Naef. Histoire de l'Église chrétienne. — Paris, Fischbacher; in-8; 6 fr.

H. Hurter. Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae, theologos exhibens qui inde a concilio Tridentino floruerunt, aetate, natione, disciplinis distinctos. I (2e éd. revue et augmentée). — Innsbruck, Wagner; in-8 de xiv et 630 p.; 12 m.

A. Bérard. Les Vaudois. Leur histoire sur les deux versants des Alpes du IVe au XVIIIe siècle. — Paris, Fischbacher; in-8, ill.; 12 fr. 50.

E. Vernier. Histoire du patriarcat arménien catholique. — Paris, Delhomme; in-8 de 347 p.; 6 fr.

G. Rae. The Syrian church in India. — Londres, Blackwood; in-8 de 388 p.; 10 sh. 6.

G. Stevens. The Pauline theology. A study of the origin and correlation of the doctrinal teachings of the apostle Paul. — New York, Scribner; in-8 de xi et 383 p.; 2 d.

J. Pryce. Notes on the history of the early Church. — Londres, Christian Knowledge Soc.; in-12; 1 sh.

J. Wilpert. Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. — Fribourg, Herder; in-fol. de viii et 106 p., ill.; 18 m.

G. Kuhn. Das muratorische Fragment über die Bücher des N. T. — Zurich, Höhr; in-8 de vi et 118 p.; 2 m. (ouvrage couronné).

A. Harnack. Die griechische Uebersetzung des Apologeticus Tertullians. Me-

kritisches aus der alten Kirchengeschichte. — Leipzig, Hinrichs; in-8 de VI et 152 p.; 5 m. (t. VIII, 4e livr., des « Texte und Untersuchungen » de von Gebhardt et Harnack).

F. Cabrol. Études de théologie historique et critique. Tertullien selon M. Courdaveaux. — Paris, Delhomme; in-8 de 61 p.

R. Duval. Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade. — Paris, Leroux; in-8; 5 fr. (extrait du « Journal asiatique »).

S. Gregorii Magni XL homiliarum in evangelia libri duo, ed. *H. Hurter*. — Innsbruck, Wagner; in-8 de II et 292 p.; 1 m. 80 (2e série, t. VI des « Patrum opuscula selecta »).

E. Le Blant. Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle. — Paris, Impr. nat.; in-4 de XXIII et 480 p.

A. Ter-Mikelian. Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen (vom IV bis zum XIII Jhr.). — Leipzig, Fock; in-8 de 121 p.; 2 m.

C. Thomas. Theodor von Studion und sein Zeitalter. Ein Beitrag zur byzantinischen Kirchengeschichte. — Osnabrück; in-8 de VII et 139 p.; 4 m.

P. Fredericq. Inquisitio haereticae pravitatis Neerlandica. Geschiedenis der Inquisitie in de Nederlanden tot aan hare herinrichting onder keizer Karel V (1025-1520), I. — Gand, Vuylsteke; in-8.

J. Schnitzer. Die « Gesta Romanae Ecclesiae » des Kardinals Beno und andere Streitschriften der schismatischen Kardinäle wider Gregor VII. — Bamberg, Buchner; in-8 de VIII et 108 p.; 3 m.

G. Dreves. Analecta hymnica medii aevi, XII : Liturgische Hymnen des Mittelalters, 3e série. — Leipzig, Reisland; in-8 de 272 p.; 9 m.

M. Chapotin. Études historiques sur la province dominicaine de France. Les dominicains d'Auxerre. — Paris, Picard; in-8 de XII et 131 p.

L. Le Vasseur. Ephemerides ordinis Cartusiensis, vol. IV. — Montreuil; in-4 de 630 p.; 25 fr.

S. Beissel. Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters. — Fribourg, Herder; in-8 de VI et 143 p.; 1 m. 90.

W. Copinger. Incunabula Biblica or the first half century of the Latin Bible, being a bibliographical account of the various editions of the Latin Bible between 1450 and 1500, with an appendix containing a chronological list of the editions of the XVIth century. — Londres, Quaritch; in-fol. de X et 224 p.; LIV Pl.; 52 sh.

K. Hartfelder. Melanchthoniana paedagogica. Eine Ergänzung zu den Werken Melanchthons im Corpus Reformatorum. — Leipzig, Teubner; in-8 de XVIII et 287 p.; 8 m.

C. Cornelius. Die Gründung der Calvinischen Kirchenverfassung in Genf (1541). — Munich, Franz; in-4 de 39 p.; 1 m. 20 (extrait des « Mémoires de l'Acad. des sciences de Bavière »).

C. [illegible]. A story of the Church of England. — Londres, Christian Knowledge Soc.; in-8 de 2 sh. 6.

J. Reitsma. Geschiedenis van de hervorming en de hervormde kerk der Nederlanden, 1re partie. — Groningue, Wolters; in-8 de iv et 224 p.; 2 fl. 50.

C. Tylor. The Huguenots in the XVIIth century, including the history of the Edict of Nantes from its enactment 1598 to its revocation in 1685. — Londres, Simpkin; in-8 de 222 p.; 5 sh. 6.

Bossuet. Témoignage sur la vie et les vertus éminentes de M. Vincent de Paul (1702). Opuscule inédit de Bossuet, publié avec une introduction par A. Gasté. — Paris, [illegible]; in-16 de 50 p.

C. Waddington. L'athéisme en France à la fin du XVIIe siècle. — Paris, Carré; in-8 de 19 p.; 50 cent.

J. A. Grothe. Archief voor de geschiedenis der Oud-Hollandsche zending. VI. De Molukken. — Utrecht, Van Bentum; in-8 de vi et 432 p.; 3 fr.

K. Nijland. Zendingskaart van Oost-en West-Indië. — Utrecht, Breijer; 1891-92.

J. Huls. Bijdrage tot de geschiedenis van het Utrechtsche schisma. — La Haye, Nijhoff; in-8 de xii et 160 p.; 1 fl. 50.

L. Maury. Le Réveil religieux dans l'Église réformée à Genève et en France (1810-1850). Étude historique et dogmatique. — Paris, Fischbacher; 2 vol. in-8; 10 fr.

E. Spuller. Lamennais. — Paris, Hachette; in-8; 3 fr. 50.

A. Hutton. Cardinal Manning. With a bibliography. — Londres, Methuen; in-8 de 244 p.; 6 sh.

E. Abbott. The Anglican career of cardinal Newman. — Londres, Macmillan; 2 vol. in-8 de 910 p.; 10 sh.

J. Ellis. Charles Haddon Spurgeon. — New York, Revell; in-12 de xii et 249 p.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

Magnier. Étude sur la canonicité des Saintes-Écritures. I. Ancien Testament. — Paris, Lethielleux; in-8 de ii et 392 p.; 4 fr.

B. Bacon. The genesis of Genesis. A study of the documentary sources of the first book of Moses in accordance with the results of critical science. — Hartford, Student publishing Company; in-8 de xxx et 352 p.; 2 d. 50.

B. Baentsch. Das Bundesbuch Ex. XX 22-XXIII 33. Seine ursprüngliche Gestalt, etc. — Halle, Niemeyer; in-8 de viii et 122 p.; 2 m. 80.

O. Lamm. Studier öfver Gamla Testamentets skrifter ur frälsningshistorisk synpunkt. — Lund, Gleerupska; in-8 de 178 p.

O. Schumann. Die Wellhausensche Pentateuchtheorie in ihren Grundzügen dargestellt und auf ihre Haltbarkeit geprüft. — Carlsruhe, Reiff; in-8 de 93 p.; 1 m. 80.

F. Kirk. Ramses, his life and work. — Edimbourg, Elliot ; in-8 de 284 p. ; 3 sh. 6.

M. Noordtzij. Israel's verblijf in Egypte, beschouwd in 't licht der Egyptische ontdekkingen (conférence). — Leyde, Donner ; in-8 de 31 p. ; 50 cents.

C. Campmann. Göttliches in Erdtie. — Gûtes, Sandstein ; in-8 de 420 p. ; 4 fr.

J. Steinmann. Die grosse Geistesarbeitung Davids in dem letzten Philisterkriege und die davon handelnden Psalmen. — Berlin, Wiegandt ; in-8 de 66 p. ; 1 m. 25.

A. Rahlfs. Ani und Anaw in den Psalmen. — Goettingue, Dieterich ; in-8 de 100 p. ; 2 m. 40.

E. Philippe. Introduction au livre des Psaumes. — Paris, Letouzey ; in-8 de xiii et 132 p.

H. Beck. Das prophetische Schrifttum. Exegetisch-kritische Studien vorzugsweise auf historischer Grundlage, I, Jesaias. — Vienne, Frank ; in-8 de xii et 257 p. ; 5 m.

B. Eerdmans. Melekdienst en vereering van hemellichamen in Israël's assyrische periode. — Leyde, Brill ; in-8 de vi et 142 p. ; 1 fl. 25.

R. Watson. The Book of Job. — Londres, Hodder ; in-8 de 410 p. ; 7 sh. 6.

T. Mullen. Tobias, The canon of the Old Testament. New York, Pustet ; in-8 de xxiv et 681 p. ; 3 d.

P. de Lagarde. Septuagintastudien. — Goettingue, Dieterich (extrait des « Mém. de l'Association des sciences de Goettingue ») ; 12 m.

E. Hatch et H. Redpath. A concordance to the Septuagint and other greek versions of the Old Testament, I. — Oxford, Clarendon press ; 21 sh.

G. Maspero. Fragments de la version thébaine de l'Ancien Testament. — Paris, Leroux ; in-4 de 104 p. ; 20 fr. (t. VI des « Mémoires de la Mission archéol. franç. du Caire »).

F. Schwally. Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi. — Giessen, Ricker ; in-8 de viii et 204 p. ; 5 m.

P. Wendland. Die philosophischen Quellen des Philo von Alexandria in seiner Schrift über die Vorsehung. — Berlin, Gaertner ; in-4 de 28 p. ; 1 m.

N. Koenigsberger. Aus Masorah und Talmudkritik. Exegetische Studien, 1re livr. — Berlin, Mayer et Müller ; in-8 de 64 p. ; 2 m.

K. Ahrens. Das « Buch der Naturgegenstände » herausgeg. und uebersetzt. — Kiel, Haeseler ; in-8 de viii-84 et iv-73 p.

A. Kaminka. Die Geonim und ihre Schriften in kurzen biographischen Skizzen und ausgewählten Musterstücken. — Trèves, Mayer ; in-8 de xii et 62 p. ; 1 m. 50.

M. Friedlaender. Die wichtigsten Institutionen des Judenthums nach der Bibel, dem Talmud und den Aussprüchen der Weisen in Israel. — Berlin, Epstein ; in-8 de 72 p. ; 1 m. 20.

Th. Noeldeke. Orientalische Skizzen. — Berlin, Paetel ; 7 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE.

G. Förster, Die Sieger in den olympischen Spielen, 2e partie. — Leipzig, Teubner; 1 m.

K. Piehl, Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Égypte, II. Commentaire. — Leipzig, Hinrichs; 24 m.

L. Levi, Luciani Samosatensis libellus qui inscribitur : De morte Peregrini. — Berlin, Weidmann; 1 m. 80.

Paton et *Hicks*, The inscriptions of Cos. — Oxford, Clarendon Press; 1891; in-8 de LIV et 407 p.

E. Amélineau, La Morale égyptienne quinze siècles avant notre ère. Étude sur le papyrus de Boulaq, n° 4. — Paris, Leroux; in-8 de XXXVIII et 201 p.; 10 fr. (t. VI de la « Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses »; 10 fr.).

Hamdy-Bey et *Théodore Reinach*, La Nécropole royale de Sidon; 1re livraison. — Paris, Leroux, in-folio (l'ouvrage complet en 4 livraisons : 200 fr.).

A. Chaignet, Histoire de la psychologie des Grecs, T. IV. La psychologie de l'École d'Alexandrie. — Paris, Hachette; in-8; 7 fr. 50.

C. Bezold, Catalogue of the cuneiform tablets in the Kouyunjik collection of the British Museum; 2e vol. — Londres, Longmans; 1891; in-4 de XXIV et 421-880 p.; 15 sh.

C. F. Lehmann, Šamaššumukîn, König von Babylonien (668-648). Inschriftliches Material ueber den Beginn seiner Regierung. — Leipzig, Hinrichs; 1 vol. de XIV-173-118 p. et XLVIII pl.; 40 m. (t. VIII de la « Assyriologische Bibliothek » de Delitzsch et Haupt).

M. Brimmer, Egypt. Three essays on the history, religion and art of ancient Egypt. — Boston, Houghton; 5 d.

K. Baedeker, Egypt, II. Upper Egypt with Nubia as far as the second cataract. — Leipzig, Baedeker; in-8 de XXXVIII et 385 p.; 10 m.

E. Bon, Les dessous de l'Égyptologie sacrée. — Paris, Challamel; in-8 de VI et 312 p.; 4 fr.

RELIGIONS DE L'ASIE.

E. Lamairesse, Le Japon : histoire, religion, civilisation. — Paris, Challamel; 6 fr.

K. E. Neumann, Buddhistische Anthologie. Texte aus dem Pâli-Kanon zum ersten Male übersetzt. — Leyde, Brill; in-8 de XXVII et 237 p.; 6 m.

R. Garbe, Der Mondschein der Sâmkhya-Wahrheit. Vâcaspatimiçra's Sâmkhyatattvakaumudî in deutscher Uebersetzung. — München, Franz; 3 m. 60.

Léon Feer. Études bouddhiques. Le sûtra d'Upâli (Upâli suttam). — Paris, Maisonneuve; in-8 de 32 p.; 1 fr.

Paul Regnaud. Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne. I. — Paris, Leroux; gr. in-8 de xxx et 440 p. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études, t. I).

Ch. Byse. Au Bengale. Babou Keshub Chunder Sen, le réformateur religieux et social. — Paris, Grassart; in-12 de vi et 330 p.; 3 fr.

J. Legge. The Sacred Books of China. I et II. The texts of Taoism. — Oxford, Clarendon Press; in-8 de xxii-396 et de viii-340 p.; 21 sh. (t. XXXIX et XL des « Sacred Books of the East »).

F. Max Müller. Vedic Hymns, t. I. — Oxford, Clarendon Press; in-8 de cxxv et 556 p.; 18 sh. 6 (t. XXXII des « Sacred Books of the East »).

J. de Groot. The religious system of China, its ancient forms, evolution, history and present aspect. Manners, customs and social institutions connected therewith. — T. I: Disposal of the dead. Funeral rites. The ideas of resurrection. — Leyde, Brill; in-8 de xxiv et 360 p.; 7 fl. 50.

FOLKLORE

R. Meringer. Studien zur germanischen Volkskunde. — Vienne, Hölder; 3 m.

H. Brunnhofer. Vom Aral bis zur Gangâ. Historisch-geographische und ethnologische Skizzen zur Urgeschichte der Menschheit. — Leipzig, Friedrich; 8 m.

Rennell Rodd. The customs and lore of modern Greece. — Londres, Stott.

H. von Wlislocki. Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner. — Munster, Aschendorff; in-8 de xiv et 184 p.; 3 m.

J. G. Bulliot et *Félix Thiollier.* La mission et le culte de saint Martin, d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays éduen. Étude sur le paganisme rural, avec les 200 gravures mythologiques. — Paris, Picard; in-8 de vi et 488 p.; 15 fr.

A. Wirth. Danae in christlichen Legenden. — Vienne, Tempsky; in-8 de vi et 160 p.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-CINQUIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-SIXIÈME

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

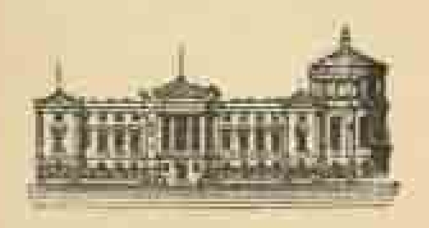
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; Albert RÉVILLE, professeur au Collège de France; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

TREIZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-SIXIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1892

LE DIEU ROMAIN JANUS[1]

I

Parmi tous les arguments employés par saint Augustin, dans la *Cité de Dieu*, pour mettre en lumière la vérité de la foi chrétienne, par opposition aux erreurs du polythéisme, figurent à juste titre les contradictions des idées païennes sur la nature, la sphère d'action et les attributs des différentes divinités. N'est-il pas absurde, notamment, que, à côté de Jupiter le souverain tout-puissant du monde, considéré en général par les défenseurs de la foi antique comme la personnification de l'univers, on vénère encore un autre dieu qui lui aussi serait le monde? Si tous les deux expriment la même conception, y a-t-il une raison satisfaisante pour se les figurer séparément, pour qu'ils aient chacun ses propres images, ses attributs et pour que leur culte diffère à tel point? Jupiter et Janus, en effet, *seorsum habent templa, seorsum aras, diversa sacra, dissimilia simulacra*[2]. Il est vrai que Varron reconnaît une différence entre ces deux divinités suprêmes, puisqu'il a constaté la supériorité de Jupiter dans la formule connue *penes Janum sunt prima, penes Jovem summa*. Cependant notre évêque, en dialecticien consommé qu'il est, réussit sans peine à faire ressortir les côtés faibles de cette définition et à en démontrer l'incompatibilité avec l'autre définition qui fait de Janus le *mundus*, l'univers. Au point de vue logique, en effet, ces deux applications s'accordent mal. Le dieu de tout commencement qui garde également les portes du ciel et celles des demeures

1) Cet article est la rédaction française, un peu modifiée, d'un mémoire lu à l'Académie royale néerlandaise des sciences et qui a paru dans les *Verslagen en Mededeelingen, Afd. Letterkunde*, troisième série, VIII, 2.

2) Voir Augustin, *De Civ. Dei*, VII, c. 10 et 8.

humaines, qui préside à l'acte de la conception de même qu'à l'action d'ouvrir la bouche pour parler[1], ne saurait être une personnification de l'idée de l'univers. Et quel rapport peut-il exister entre ces deux idées et celle d'un dieu à deux visages?

Et ce ne sont pas seulement les Pères de l'Église qui pour le besoin de leur cause raisonnent ainsi, — déjà Arnobe s'était servi d'une argumentation pareille[2]; — même les auteurs païens, quand ils traitent de la nature et de la signification du dieu Janus, aiment à employer des termes vagues et d'ordinaire ils présentent des théories dont le caractère hésitant et incertain saute aux yeux. Si l'on y regarde de plus près, il n'y a ici rien d'étonnant. Le *deus bifrons*, dieu national, antique et puissant, a subi à Rome le même sort que la plupart des êtres mythologiques un peu partout. Les explications que l'antiquité nous a transmises sur leur nature et leur essence datent ordinairement d'une période de beaucoup postérieure à celles qui ont vu naître et se développer les dieux, et proviennent d'un milieu religieux et philosophique qui avait presque entièrement perdu le sens des croyances antiques.

En dehors de cette cause générale il y a pour Janus encore une raison spéciale. C'est que le panthéon grec n'avait pas offert aux Romains une figure qui pût être identifiée avec lui. On sait l'influence qu'a exercée la mythologie grecque sur les religions des peuples de l'Italie dès la haute antiquité. Les formes vagues et mal déterminées des *numina* italiques étaient entrées de bonne heure en contact avec les images anthropomorphes des divinités grecques, aux contours bien marqués, aux lignes saillantes; et comme le liquide prend la forme du vase, où on le verse, ainsi

1) Servius, ad Aen., VII, 610 : quia sub [illegible] *habentur*, [illegible] mundi [illegible] et primus [illegible] ad deos *perferendas*. — Cette note ne se trouve que dans le ms. [illegible] et fait partie du « plenior commentarius », voir Thilo ad h. l. L'explication que M. Roscher (dans son *Lexique de la Mythologie*, s. v. Janus) donne de cette fonction est forcée.

2) Voir Arnobe, III, 29. Tertullien nomme Janus plusieurs fois, mais seulement en passant et comme une divinité dont il ne connaît pas le rang supérieur. Lactance ne le mentionne que comme celui qui a accueilli Saturne chassé du ciel.

dans l'imagination des peuples de l'Italie les dieux avaient pris peu à peu les traits et les attributs, par lesquels on avait l'habitude de représenter et d'orner leurs parallèles grecs. Or pour Janus, la mythologie grecque, toute riche et variée qu'elle était, n'offrait pas de parallèle divin. Il n'y avait pas de place dans l'Olympe pour ce dieu céleste. Les écrivains grecs qui ont traité des choses romaines en sont évidemment embarrassés ; ils ne savent que faire de ce dieu national si étrange du peuple romain[1]. Ovide, au commencement des *Fastes*, quand la nécessité s'impose de mettre en scène la personne de Janus, ne s'écrie-t-il pas :

Quem tamen esse deum te dicam, Jane biformis?

Nam, — cette particule renferme à elle seule un chapitre d'histoire de la civilisation, —

Nam tibi par nullum Graecia numen habet.

Pourtant la position exceptionnelle du dieu Janus dans le panthéon romain présente aussi des avantages : nous avons du moins l'assurance que ce que nous savons de lui provient d'une origine vraiment romaine ou, pour parler d'une façon plus exacte, a ses racines dans les traditions purement italiques[2]. En examinant sa nature et son essence nous n'aurons pas besoin de compter avec les modifications que la conception de cette divinité pourrait avoir subies par l'ascendant des idées grecques. Car les autres grandes divinités de la religion romaine, ceux que nous appellerons leurs dieux olympiens, ont un caractère différent et mixte. Quoique leurs figures nous soient plus familières

1) Voir par exemple Plutarque, *Numa*, ch. XIX : [illegible] ; cp. ejusd., *Quaest. Rom.*, 22 et 41 et le fragment de Dion chez Georgius Cedrenus, *Chronique*, p. 168 D. Procope, *Bell. Goth.*, I, 25 : [illegible].

2) Il faut excepter naturellement les quelques additions au mythe dont la provenance grecque saute aux yeux. La vanité grecque porta plusieurs auteurs — [illegible], Plutarque, *Quaest. Rom.*, 22 — à prétendre que le roi Janus qui accueillit Saturne fut grec. Voir aussi les choses racontées par Athénée, XV, ch. XLVI, sur la *fête* de Draco de Corcyre.

et bien que nous leur connaissions des rapports généalogiques et mythiques plus nombreux et plus nettement définis, la nature propre et originale de ces êtres divins désignés par des appellations purement italiques semble souvent être pour peu de chose dans les contes qui circulaient à leur sujet et dans les idées que le vulgaire se faisait de leurs fonctions spéciales et de leurs attributs. A leur égard le langage familier aussi bien que le latin sonore et majestueux des orateurs et des poètes abondaient en locutions et en images nées sous l'influence de la civilisation grecque et convenant souvent assez mal au rôle que le culte national leur assignait. Par exemple il y a une disproportion marquée entre la place modeste qu'occupent dans la religion purement romaine les dieux Mercure, Vénus, Minerve, et la popularité dont ceux-ci jouissaient depuis bien longtemps comme les équivalents latins d'Hermès, d'Aphrodite et d'Athênê. Quant aux *numina* plus puissants, il va sans dire, pour prendre un exemple, que les Romains considéraient Mars comme le fils de Jupiter et de Junon ; néanmoins on serait embarrassé, je crois, s'il fallait démontrer cette parenté avec des arguments pris uniquement dans les sources italiques, c'est-à-dire dans le culte et les légendes indigènes. Sous ce rapport le problème qui nous occupe ici présente une certaine simplicité.

Toutefois, si on considère la variété des explications qui avaient cours dans l'antiquité, le dieu biforme pourrait bien s'appeler un dieu multiforme. Arnobe résume les principales, quand il dit : *quidam mundum, annum alii solem esse prodidere nonnulli* (III, 29). Macrobe nous donne des renseignements plus complets et plus étendus (*Saturn.*, I, ch. IX) que nous allons passer en revue :

1° Il y a des gens qui identifient Janus avec Apollon et Diane et qui soutiennent que le dieu romain représente l'un et l'autre. Nigidius Figulus alléguait en faveur de cette idée que les épithètes d'Apollon Θυραῖος et Ἀγυιεύς s'appliquent fort bien aux fonctions correspondantes de Janus et que les Grecs attribuent à Diane Trivia le pouvoir sur tous les chemins, comme les Romains à Janus ; d'ailleurs la forme féminine de Janus correspond à appellation même de Diane, *apposita d littera, quae saepe i litte-*

rur causa decoris apponitur : reditur, redhibetur, redintegratur et similia. — 2° Quelques-uns regardent Janus comme le soleil ; on lui aurait appliqué l'épithète de « Geminus », parce qu'il ouvre le jour en se levant et le clôt en se couchant. — 3° D'autres (*alii*) disent que Janus = *mundus i. e. caelum*, et comme le *mundus* tourne incessamment, il représente le mouvement tournant de l'univers ; et ils rattachent ce sens au verbe *ire*. — 4° Gavius Bassus, *in eo libro quem de dis composuit*, affirme que les deux visages qu'il porte symbolisent ses fonctions en tant qu'il est *quasi superum atque inferum janitor*, tandis qu'il est aussi *quadrifrons*, parce qu'il remplit toutes les régions célestes de sa majesté. — 5° Une cinquième explication est due à M. Messala, consul de l'an 53 avant Jésus-Christ, autorité respectable, vu qu'il a été pendant cinquante-cinq ans membre du collège des augures. Messala voit en Janus le dieu créateur qui du chaos a fait sortir le monde. Cette explication, dit Macrobe, s'accorde bien avec l'appellation *deorum deus* sous laquelle Janus est célébré dans les chants des Saliens.

A ces cinq explications qu'on retrouve en partie aussi ailleurs on peut en ajouter quelques autres, tirées d'autres sources. Cicéron dans le second livre de la *Nature des Dieux* admet un rapport étymologique entre le nom du dieu *Janus*, l'appellatif *janua* et le verbe *ire*[1]. Servius, le commentateur de Virgile, et Jean Lydus dans son traité *De mensibus*, mentionnent une interprétation qui fait de Janus le représentant de l'air[2]. Enfin le même Lydus nous a gardé l'opinion d'un certain Fontéjus qui était bien versé, ce semble, dans les sciences étrusques et que M. Teuffel suppose[3] contemporain de Varron et de Nigidius Figulus. Selon lui, Janus

1) Cic., *N. D.*, II, 27, 67 : *cumque in omnibus rebus vim haberent maxumam prima et extrema, principem in sacrificando Janum esse voluerunt, quod ab eundo nomen est ductum, ex quo transitiones perviae jani, foresque in liminibus profanarum aedium januae nominantur*.

2) Lydus, IV, 2 : ὁ δὲ Γάβιος Βάσσος ἐν τῷ « Περὶ θεῶν » [illegible] Servius, *ad Aen.*, VII, 601 : *alii Janum aërem credunt*.

3) Voir Teuffel, *Gesch. der römischen Litteratur*, 3e édition, § 173, 8.

aurait ἔφορος παντὸς χρόνου, et pour cette raison son temple aurait douze autels κατὰ τὸν τῶν μηνῶν ἀριθμόν. Cette théorie a été défendue aussi par Messalla qui, d'après Lydus, identifia Janus avec le Αἰών de la spéculation grecque.

Reste la formule ovidienne que Janus est l'origine du monde existant. Cette formule doit être citée à part, car elle n'est pas identique à celle de Messalla, dont nous avons fait mention plus haut, que Janus est le créateur. Messalla voit en Janus l'esprit puissant qui a séparé, mis en ordre et arrangé le chaos primordial d'où est sorti le monde existant; le dieu d'Ovide, par contre, est la matière même. *Me chaos antiquum*, c'est ainsi que le dieu interpelle le poète, *nam sum res prisca, vocabant*, et quelques vers plus bas, après avoir raconté le fait de la création : *tunc*, en conséquence de ce fait,

> *Tunc ego qui fueram globus et sine imagine moles*
> *In faciem redii dignaque membra deo.*

Cependant il n'y a pas de différence essentielle entre les deux conceptions. Nous y trouvons deux rédactions d'une même théorie cosmologique dont l'une représente la formule spiritualiste et l'autre suit le matérialisme. Dans celle-là Janus est le purusha; dans celle-ci il est plutôt la prakrti. Du reste, il semble que la théorie qui mettait en rapport le chaos antique et l'antique dieu Janus ait joui d'une certaine popularité. Les anciens déjà ont combiné les deux noms par une étymologie, en suivant cette méthode plutôt ingénue qu'ingénieuse : *Janus* = *Ianus* = *hianus* de *hiare* ce qui est le grec χαίνω, d'où vient χάος. (Voir Paulus, *Exc. Fest.*, p. 52 M.)

Cet assemblage de doctrines, plein de divergences et de contradictions, est en somme le produit des vieilles traditions pontificales greffées à l'époque cicéronienne sur l'arbre de la philosophie grecque qui nourrissait alors les esprits cultivés. Dans la période impériale ces théories étaient reçues et faisaient autorité. C'est donc comme créateur, comme soleil, comme le monde, comme le portier céleste, comme le gardien des portes que les poètes païens célèbrent Janus et les apologistes de la foi nou-

veille le repoussent. Le grammairien Terentianus Maurus nous a conservé quelques vers du poète Septimius Severus qui méritent d'être cités, parce qu'ils expriment sous une forme heureuse et concise les croyances et les opinions dominantes de son temps. En passant je puis corriger une erreur qui obscurcit le sens du premier vers. Celui-ci nous est transmis ainsi :

Jane pater, Jane tuens, dive biceps, biformis.

Avec cette lecture on ne peut pas expliquer convenablement les mots *Jane tuens*. Ni l'emploi absolu de *tuens*, ni la répétition du vocatif *Jane* ne conviennent au contexte. Pour les interpréter il faut leur faire violence. C'est que le texte est légèrement corrompu. La vraie leçon est facile à restituer : il faut seulement changer l'*e* de *Jane* en *i*. De cette manière on obtient l'adjectif *janituens*=*januarum tutor*, cp. Lucrèce, VI, 1273 : *aedituentes*=*aeditui*[1]. Voici le passage entier :

Jane pater, janituens, dive biceps, biformis,
O cate rerum sator, o principium deorum,
Stridula cui limina, cui cardinei tumultus,
Cui reserata mugiunt aurea claustra mundi,
Tibi vetus ara caluit Aborigineo sacello.

Les mythologues modernes sont aussi peu d'accord entre eux que leurs prédécesseurs. A dire vrai, ils n'ont guère dépassé sur ce point les théologiens de l'antiquité. La plupart des opinions émises par les anciens pour expliquer la divinité de Janus ont trouvé leurs avocats de nos jours, et les arguments mis en avant ont été tantôt les mêmes qu'on rencontrait chez les auteurs classiques, ou tout au moins des raisonnements analogues, tantôt des raisons prises dans l'arsenal de la jeune linguistique. Ceux qui suivent cette dernière méthode ont fait fausse route. Dans la *Mythologie romaine* de Preller, le représentant le plus illustre de cette méthode, les pages consacrées au dieu Janus reposent

1) Cette correction est plus simple que celle proposée autrefois par des philologues anglais ([illegible] et Gaisford), qui veulent lire [illegible] ; voir le *Corpus Gramm. Latin.* de Keil, VI, p. 318, *sub finem*.

entièrement sur les étymologies proposées auparavant par Kuhn, Grassmann et Corssen. Le travail récent d'un savant suédois, M. S. Linde, opère presque exclusivement avec des matériaux empruntés à la linguistique, notamment à l'étymologie [1]. Cette manière de discuter les problèmes religieux est à la fois dangereuse et fallacieuse. Une simple étymologie ne saurait être le fondement solide d'une hypothèse qui prétend expliquer la nature de quelque divinité. Supposons même que ladite étymologie ait le plus haut degré de vraisemblance, ce ne sera toujours qu'une donnée précieuse qui, jointe à d'autres données tendant à la même fin, pourra contribuer à la démonstration, mais qui, considérée en elle-même, est absolument insuffisante à nous éclairer sur le contenu du terme dont elle ne révèle que le côté formel et extérieur. Ainsi la linguistique doit se borner ici à un rôle secondaire. Quand il s'agit d'examiner et de mettre en lumière la nature d'un personnage mythologique ou d'une divinité, il faut attacher une importance beaucoup plus grande à des considérations d'un autre ordre, telles que celles que l'on peut tirer des cérémonies et des fêtes, des rites et des usages, des objets sacrés, des symboles, des simulacres, en somme du culte qui était rendu à cette divinité ou à ce héros. C'est dans ces manifestations concrètes qu'il faut chercher de préférence les traces des vieilles croyances, dont le souvenir survit dans le culte, alors même qu'elles ont cessé d'exister dans la conscience des hommes qui pratiquent ces rites et ces usages [2]. Tout spécialement ne saurait-on se passer de cette méthode en étudiant la religion de la Rome ancienne. La piété proverbiale du peuple romain se manifeste dans les actes extérieurs de son culte dont il s'efforçait de conserver scrupuleusement les formes antiques, plutôt que dans ses croyances largement ouvertes à l'influence extérieure et qui ont beaucoup changé avec le temps.

1) De Jove summo Romanorum deo scripsit S. Linde, Lundae, 1891. Cette dissertation se trouve dans les *Acta Universitatis Lundensis*.

2) Fustel de Coulanges, *La cité antique*, l. I, ch. II : « S'il faut beaucoup de temps pour que les croyances humaines se transforment, il en faut encore bien davantage pour que les pratiques extérieures et les lois se modifient. »

La présente étude a pour but de constater premièrement ce qui est connu au sujet du dieu Janus en prenant pour point de départ les données que nous offrent les symboles, les images, les sanctuaires, le culte, les mythes. En second lieu les résultats obtenus par cet examen seront confrontés avec les principales solutions du problème proposées jusqu'à présent et nous essayerons de pénétrer un peu plus avant dans la connaissance de l'être mystérieux aux deux fronts, si vénérable et si sage, qui voit à la fois ce qui est devant et derrière [1].

II

1. Il est évident que Janus était un dieu ancien, puissant, céleste. Les Saliens l'invoquaient dans leurs chants, et il y tenait une place importante. On prétend même que les quelques fragments qui nous restent de ce plus ancien monument de la littérature latine se rapportent pour la plupart à lui. Varron, dans son traité sur la Langue latine, nous en a gardé un qui concerne assurément le *deus bifrons*. C'est le vers qui dans le manuscrit florentin, — le seul qui ait de la valeur pour établir le texte malheureusement très corrompu de ce traité varronien, — se présente sous cette forme :

Divum empta cante divum [illegible] supplicate.

Dans la seconde partie on lit d'ordinaire *divum deo supplicate*. Quant à *cante*, Varron l'interprète par *canite*. Sur la signification de *empta* les opinions varient [2], mais le reste est clair. « Chantez

1) Sénèque (*Apocolocyntosis*) : *Janus pater*]... *qui semper videt* ἅμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω.

2) M. Havet en a donné une explication très ingénieuse. Il lit, en divisant les syllabes qui forment le mot *empta*, *divum em* [= eum] *pa* [= patrem] *canite* et compare Festus, p. 205 M. Mais il serait étrange de trouver dans cette invocation solennelle le pronom *em* qui, ajouté à *divum patrem*, ne peut signifier que : « le susdit père des dieux ». Du reste la leçon *patre* chez Festus est conjecturale ; le ms. napolitain a *parte*. Il se peut que le manuscrit florentin (de Varron) n'ait pas la leçon *empta* mais *emput* ; on a parfois peine à distinguer les caractères *a* et *t* de l'écriture lombarde. Dans ce cas on pourrait supposer que *emput* est une corruption de *pat[r]em*.

le dieu... suppliez au dieu des dieux ». Or, comme il a été dit plus haut, Macrobe nous apprend que dans le chant des Saliens c'est Janus qui est appelé *deorum deus*. Par conséquent, on admet de bon droit que ce vers conservé par Varron est un *versus Janualis* : tel est, en effet, le nom, que d'après Paulus, l'abréviateur de Festus, on donnait aux vers chantés par les Saliens en l'honneur de Janus [1].

C'est aussi à Janus qu'on rapporte un autre fragment plus long qui se trouve dans le même passage du livre de Varron, un peu plus haut (*L. L.*, VII, 26 et 27). Le nom même du dieu semble y paraître. Au milieu de la série des syllabes énigmatiques dont se compose ce fragment [2] il y a un groupe qu'on lit ordinairement ainsi : *duonus cerus es duonus Janus*, en se fondant sur un passage de Paulus (*Ex. Festi*, p. 122 M.) : *in carmine Saliari cerus manus intellegitur creator bonus* [3]. Donc, dans le chant des Saliens le dieu Janus serait invoqué comme créateur. Toutefois cette interprétation spécieuse est loin d'être certaine. D'abord la glose de Paulus porte sur la formule *cerus manus* ; dans notre texte le mot *cerus* qu'on a détaché du complexe *ceruses* n'est pas accompagné de l'adjectif *manus*. Ensuite le fragment entier est de nature douteuse. Ce passage sollicitera probablement encore longtemps la finesse d'esprit des philologues, mais dans les recherches d'histoire religieuse on fera bien de l'écarter. Il est possible, en effet, que ce fragment du *carmen Saliare* n'en soit pas un. Le morceau qui passe pour tel est un composé de 93 lettres — ou si l'on tient compte des abréviations, de 91 caractères au plus — groupés dans le manuscrit florentin de manière à former quatorze ou quinze mots qui ne présentent que des énigmes dont la solution

1) Paulus, p. 3, M. : *in deos singulos versus facti a nominibus eorum appellabantur, ut Januli, Junonii, Minervii*. Au même endroit il est dit qu'il y avait dans les chants des Saliens aussi des invocations collectives qui portaient le nom de *axamenta*.

2) Voici le fragment en entier : *cozeulodorieso omnia vo adpatula cosmisse. Ian cusianes duonus ceruses. dun; ianusque vet pommelios eum recum*. C'est ainsi que M. Spengel dans son édition des *Libri de lingua Latina* lit le texte du manuscrit florentin.

3) Cp. Festus, s.v. *Manuos*, p. 146 M.

a occupé plusieurs savants sans que personne y ait réussi[1]. Il est immédiatement précédé par cette phrase : *in multis verbis, in quo antiqui dicebant s, postea dicunt* (l. *dictum*) *r, et in carmine Saliorum sunt haec*. Il est suivi d'un blanc de trois lignes et demie, signe de lacune; ensuite on lit : *foedesum foederum, plusima plurima, meliosem meliorem, asenam arenam, janitos janitor*, exemples manifestes de la susdite transition de *s* en *r* et qu'on s'attendrait à voir suivre directement les paroles de Varron qui constatent cette transition[2]. M. Spengel qui a édité en 1885 le traité de Varron juge que le morceau inintelligible qui s'interpose d'une façon aussi inopportune entre la règle et les exemples n'est pas à sa place; peut-être, dit-il, a-t-il été inséré après coup et n'appartient-il même pas à Varron. Une autre solution est préconisée par quelques savants, d'après lesquels il ne faut pas y voir un texte suivi, mais simplement des mots distincts et détachés du chant des Saliens destinés à servir d'exemples.

Une troisième indication est fournie par Tertullien. Dans le traité *Ad nationes* (II, 12), il est dit : Saturnus] *Italiae vel, ut tunc nuncupabatur, Oenotriae consedit, exceptus ab Jano sive Jane, ut Salii vocant*. Si on était certain que ce témoignage pût faire autorité, on pourrait le rapprocher de cette partie du chant des Saliens, qui a été mentionnée ci-dessus, d'après la façon de M. Havet, *janeus Janes, duonus cerus es*. Mais il serait aventureux de tirer des conclusions de cet ablatif *Jane*, cité en passant par un auteur de date postérieure et d'après une source inconnue. Quand même on admettrait l'authenticité de cette forme, quel gage

1) Voir p. e. Havet, *De saturnio Latinorum versu*, p. 243, 248 suiv. et 410; Zander, *Reliquiae carminis Saliaris* et l'annotation critique de Spengel dans son édition. Les différentes tentatives d'interprétation supposent, chacune à sa façon, bon nombre de fautes et d'erreurs dont il faudrait avant tout purifier le texte.

2) Voir Spengel, l. l., p. LXVIII.

3) On ne saurait nier que ces exemples paraissent un peu suspects. On s'attendrait à y voir figurer *fasena* ou *fasenam*, *foidesum*, *plusimos*. Comparez Havet, l. l., p. 249, n. 3; il a raison de tenir pour impossible *janitos* comme forme ancienne de *janitor*. Faut-il voir dans *janitos* une dégénération de *janituos*, cp. *janituus* ci-dessus, p. 77. M. Corssen (*Aussprache*, etc., 2e édition, I, 213) s'est prononcé dans ce sens.

avons-nous que la forme elle-même ait été bien comprise par les interprètes anciens[1]?

Heureusement nous n'avons pas besoin de comprendre les restes du *carmen Saliare* pour savoir que les Saliens ont chanté Janus dans leurs hymnes. Ce fait est suffisamment constaté. D'après Lydus ce serait précisément en l'honneur de Janus que le roi Numa institua le collège des Saliens. Tite-Live, il est vrai, raconte que ce sacerdoce a été établi pour le culte de Mars Gradivus. Peut-être aurons-nous l'occasion de constater plus loin que ces deux informations ne sont pas nécessairement incompatibles.

2. De même que le collège des Saliens et leurs chants, de même l'endroit à Rome qui était consacré à Janus remonte à la plus haute antiquité. C'est le fameux Janus geminus, ouvert en temps de guerre, fermé en temps de paix. Il se trouvait du côté nord-est du Forum romanum, près de la Curie et du Comitium, à l'extrémité de l'Argiletum. Procope qui l'a vu en a donné une description détaillée[2]. L'espace entre les deux portes de bronze renfermait la statue du dieu. Selon la tradition, le roi Numa lui aurait érigé cette statue. Elle se distinguait par deux visages dont l'un regardait vers l'est et l'autre vers l'ouest. Ses doigts étaient disposés de telle façon qu'ils représentaient le nombre 365, les trois cents étant exprimés, à ce qu'il paraît, par les trois doigts du milieu de la main droite un peu recourbés, le reste par le pouce et les doigts déployés de la gauche, de sorte que les in-

1) On sait que déjà au temps de Varron et de son maître Aelius Stilo le *carmen Saliare* passait pour à peu près inintelligible. Cf. le jugement des hommes sensés comme Horace (*Épîtres*, II, 1, 86) et Quintilien, I, 6, 40 : *Saliorum carmina vix sacerdotibus suis satis intellecta.*

2) *Procope, Goth.*, I, 25 : [illegible] Sur l'emplacement du Janus geminus, sa forme et ses vicissitudes dans le moyen âge voir Hülsen, *Ann. dell' Instituto*, 1885, p. 323 suiv. Comparer Jordan dans une note à la page 176 du premier volume de la *Röm. Mythologie* de Preller, rééditée par lui et le même : *Topographie der Stadt Rom*, I, 2, p. 346 suiv. surtout 350 note. Le *Janus geminus* est représenté sur des monnaies d'Auguste et de Néron.

tervalles formaient les chiffres LVVV[1]. Cette position des doigts était considérée comme un symbole essentiel. La manière dont Macrobe parle de la représentation habituelle du dieu ne laisse point de doute à cet égard. *Inde*, dit-il, *et simulacrum ejus plerumque fingitur manu dextera trecentorum et sinistra sexaginta et quinque numerum tenens ad demonstrandam anni dimensionem* (*Sat.*, I, 9, 10); on peut comparer Lydus, *De mensibus*, IV, 1. La tradition, qui rapporte la vieille statue au roi Numa, est en contradiction manifeste avec le fameux témoignage de Varron (chez Augustin, *De Civitate Dei*, IV, 31), que pendant plus de cent soixante-dix ans depuis la fondation de Rome, les Romains n'ont pas eu d'image de dieu.

Hors la statue du dieu, il semble que le sanctuaire du *Janus geminus* n'a pas contenu autre chose. Procope dit que l'espace était précisément suffisant pour abriter le simulacre. Et ce n'était pas la figure humaine aux deux visages qui donnait le cachet religieux au vieux temple, mais la double porte ou *janus*. C'est

1) Pline, *N. H.*, XXXIV, 7, 16, 33 : *praeterea Janus geminus a Numa rege dicatus, qui pacis bellique argumento colitur digitis ita configuratis, ut CCCLXV dierum nota* [*aut per significationem anni*] *temporis et aevi esse deum indicent.* Tous les bons manuscrits, même le Bambergensis qui est réputé le meilleur ont la leçon CCCLXV. Celle-ci, CCCLV, n'est sans doute qu'une correction d'un scribe pédant. En effet, l'année de Numa ne comptait pas 365 jours, mais elle était soit de 354 d'abord, de 355 après (Macrobe, *Sat.*, I, ch. XIII) soit de 355 jours dès le commencement (Censorin, ch. XX, 4 qui suit lui l'autorité de Fulvius Nobilior; quant à ce dernier comp. Teuffel, *Gesch. der röm. Litteratur*, 5e édition, § 130). Il est dommage que notre correcteur ne tienne pas compte des années à mois intercalaires! Le sage roi savait parfaitement bien que ses années de 355 — ou de 354 — jours ne répondait pas au cours annuel du soleil, car il prit ses mesures pour corriger cette faute (voir Macrobe et Censorin, l. l.; Plut., *Numa*, ch. XVIII). M. Roscher fait trop d'honneur à cette soi-disante variante, quand il dit (*Lexikon*, s. v. Janus, col. 30) « ... dürfen wir wohl annehmen, dass man später (wie es scheint, erst nach Plinius) die Stellung der Finger der linken Hand so änderte, dass statt LV die Zahl LXV (oder LVVV ?) dargestellt wurde. » Ainsi d'après le mythologue allemand la position des doigts de la vieille statue était autre du temps de Pline, autre dans le siècle de Macrobe, on l'aurait changée dans l'époque intermédiaire! Ce changement était bien nécessaire, autrement Macrobe refuserait la variante de Pline dont M. Roscher s'est déclaré le défenseur.

dans ce symbole qu'il faut chercher le caractère sacré et vénéré du lieu.

La coutume d'ouvrir et de fermer le *janus geminus* comme signe de guerre et de paix est ordinairement regardée comme une institution de Numa. Varron relate cette tradition sur l'autorité de Pison l'annaliste. *Porta est Janualis dicta ab Jano et ideo ibi positum Jani signum et jus institutum a Pompilio, ut scribit in annalibus Piso, ut sit aperta semper, nisi cum bellum sit nusquam* (*De lingua Lat.*, V, 165). Cependant cette coutume ne se trouve pas seulement chez le peuple romain. Elle était répandue dans toute l'Italie. On ouvrait ces portes de la guerre, ou portes de Janus, comme on les appelait[1], quand, la guerre une fois déclarée, les citoyens en armes allaient se mettre en marche. L'ouverture du *janus* double était à l'origine le signe du commencement de la campagne. C'est ce qui ressort de la belle description que Virgile fait de la cérémonie lorsqu'il montre Latinus donnant le signe fatal de l'ouverture des hostilités contre Énée (*Énéide*, VII, 601 et suiv.). Mais il faut que le vieil usage glorifié par le poète romain pour complaire à son auguste protecteur, ait été négligé de bonne heure. Nous pouvons laisser de côté le règne de Numa, alors que le monde jouissait d'une paix perpétuelle, comme autrefois sous les rois Janus et Saturne ; dans les temps historiques ces portes étaient le plus souvent ouvertes. Elles furent fermées après la première guerre punique et plus tard sous Auguste, mais ce n'était pas pour accomplir un devoir religieux observé chaque fois que la guerre venait de cesser. On reproduisait bien plutôt une cérémonie presque oubliée et qu'on ne connaissait que par une tradition très ancienne, pour des motifs auxquels la religion était étrangère ; la première fois peut-être pour donner une expression au sentiment de gratitude et de délivrance que suggérait l'heureuse issue de la première guerre

1) *Énéide*, VII, 607 : *geminae belli portae*; Ennius ap. Horace, *Sat.*, I, 4, 61 : *belli ferratos postes portasque*; Den. Hal. Ant. Gr., VII, 9 : πύλας πολέμου; Plut., *Numa*, ch. 20 : πολέμου πύλη. Elle s'appelait aussi *porta Janualis* ou *porta Jani*, suivant Varron, *De lingua Lat.*, V, 165; Dion, LI, 20; Florus, I, 18; Augustin, *De Civ. Dei*, III, 10.

au delà des mers[1], tandis qu'Auguste, en fermant le double *janus*, se faisait valoir dans son rôle de pacificateur de l'empire romain et de restaurateur des vieilles religions, son plus grand titre de gloire. Après Auguste, qui trois fois ferma les portes de la guerre et trois fois les rouvrit, on sait qu'elles furent encore closes sous Néron, Vespasien et Marc-Aurèle[2]. Il semble que celui-ci accomplit le rite en 170 après le triomphe sur les Marcomans. Depuis, les portes restèrent fermées d'après Victor, jusqu'à ce que Gordien III les rouvrit. Ceci s'accorde bien avec ce que rapporte le biographe de Commode. Sous l'empire de ce prince, beaucoup de miracles eurent lieu, entre autres *Janus geminus sua sponte apertus est* (*Vita Commodi*, ch. XVI). Par conséquent, pendant toute la durée de l'époque troublée qui s'écoule entre la mort de Marc-Aurèle et l'avènement de Gordien III, époque où ni les dissensions civiles ni les guerres extérieures ne firent défaut, il semble qu'on ne s'est pas soucié beaucoup du vieil usage. Après Auguste comme avant, la cérémonie porte plutôt le caractère d'une démonstration que celui d'un acte religieux accompli d'une façon ordinaire et régulière. En somme, le total des fermetures et des ouvertures que mentionnent les

1) Les historiens ne rapportent pas cette fermeture à l'année où fut conclue la paix avec les Carthaginois, mais à l'an 235 avant Jésus-Christ, six années plus tard ; cp. Varron, L. L., V, 165 qui nomme le consul T. Manlius ; de même Tite-Live, I, 19, 3, et Plutarque, *Numa*, ch. XX, qui raconte que le janus fut fermé sous le consulat de M. Atilius et de T. Manlius. M. Arnold, dans son *History of Rome*, III, p. 35, suppose : « it was apparently to assure the Carthaginians that the peace thus ratified (c'est-à-dire, la convention postérieure qui abandonnait la *Corse* et la Sardaigne aux Romains) was to be sincere and lasting, that the old ceremony of shutting the gates of *Janus* was now performed. » Cette opinion est loin d'être vraisemblable. Il faut observer que deux auteurs les plus dignes de foi, Varron et Tite-Live, mettent l'un et l'autre cette fermeture en relation directe avec la fin de la première guerre punique. Varron dit : *T. Manlio consule, bello Carthaginiensi primo confecto*, et Tite-Live : *T. Manlio consule post Punicum primum perfectum bellum*. Il se pourrait qu'il y ait eu une confusion de personnes. En 241 et en 235 un Manlius fut consul : en 241 A. Manlius (avec Q. Lutatius), en 235 (M. Atilius et) T. Manlius.

2) Néron ferma le janus, après avoir mis fin aux querelles des prétendants arméniens, en coiffant le prince Tiridate du diadème royal ; voir Suétone, *Néron*, ch. XIII et XIV. Il existe des monnaies de cet empereur qui représentent le

historiens est extrêmement petit, tout en admettant que la tradition défectueuse des événements du IIe et du IIIe siècle soit incomplète à ce sujet. La dernière ouverture dont le souvenir s'est conservé eut lieu dans des circonstances bien exceptionnelles. Sapor le Sassanide menaçait d'occuper les provinces asiatiques de l'empire romain et avait déjà fait des conquêtes alarmantes, quand on jugea nécessaire à Rome que l'adolescent qui était alors empereur se mît en personne à la tête de l'armée pour refouler l'ennemi victorieux. Ce fut alors que la solennité de l'ouverture des portes de la guerre, qui se rattachait aux souvenirs les plus anciens de la ville éternelle, parut propre à rendre confiance au peuple et à ranimer les troupes. Comme jadis Auguste, aussitôt après avoir ouvert le *janus*, partit pour l'Espagne à la tête de son armée, ainsi Gordien III, *aperto Jano gemino.... profectus est contra Persas*[1], précisément comme dans la description classique de l'*Énéide* :

> *reserat stridentia limina consul,*
> *ipse vocat pugnas; sequitur tum cetera pubes.*

Trois siècles après, lorsque la lumière de la foi nouvelle couvrait depuis longtemps de son rayonnement le monde gréco-romain, le sanctuaire de Janus reparaît pour la dernière fois dans les annales de l'histoire. Il se trouvait encore sur son emplace-

temple de Janus fermé avec cette légende PACE P. R. TERRA MARIQ. PARTA IANVM CLAVSIT. Tacite a l'air de ne pas connaître cette fermeture par Néron ou de ne pas l'admettre. Dans ses *Annales* il n'en dit mot, et dans un fragment appartenant à la partie perdue des *Histoires* et qu'Orose nous a gardé, il affirme en termes on ne peut plus nets qu'après qu'Auguste l'eut rouvert pour la troisième fois, le janus resta ouvert jusqu'à Vespasien : *Sene Augusto Janus patefactus, dum apud extremos terrarum terminos novae gentes saepe ex usu et aliquando cum damno quaeruntur, usque ad Vespasiani duravit imperium*. Vespasien et son fils Titus fermèrent le janus après la destruction de Jérusalem. Orose (VII, 9, 9) compte cette fermeture pour la sixième ; par conséquent il omet celle de Néron, comme Tacite, ce qui est assez étrange chez un auteur qui se sert souvent de Suétone et le cite plus d'une fois. — Quant à Marc-Aurèle, voir Victor, *De Caesaribus*, ch. XXVII, 7.

1) Voir *Gordiani tres*, ch. XXVI ; Orose, VII, 19, 4 ; Victor, *l. l.* — Pour Auguste, voir Orose, VI, 20 et 21.

ment antique et était resté intact, mais depuis longtemps il avait cessé de faire partie de la religion vivante des hommes. Les portes en étaient toujours fermées. Alors, Vitigès et ses Goths assiégeant Rome défendue par Bélisaire, le péril imminent et la détresse présente ravivèrent l'antique croyance. Dans leur terreur les citoyens ahuris s'imaginèrent qu'ouvrir ces portes épaisses de bronze, c'était s'assurer la victoire. Cependant on n'osait pas les ouvrir publiquement, fait réputé détestable en ces temps chrétiens, et ceux qui essayèrent de les forcer secrètement pendant la nuit n'y réussirent point; peut-être aussi se contentèrent-ils des fentes étroites que leurs efforts avaient produites. Et s'il n'y avait pas eu ces entr'ouvertures, on n'aurait jamais su ni soupçonné cette tentative dont les auteurs restèrent inconnus[1]. Il est donc évident que presque deux siècles de christianisme victorieux n'avaient pas suffi à détruire entièrement la foi en la puissance mystérieuse et surnaturelle de ce sanctuaire.

En effet, la tradition rapportait la fondation même du temple au secours efficace que Janus prêta aux Romains de Romulus. C'est là, disait-on, que la présence du dieu s'était manifestée, lorsque les gens de Tatius voulurent pénétrer dans la ville de Romulus par la porte que Junon leur avait ouverte. Alors Janus fit jaillir des jets d'eaux chaudes qui barrèrent le chemin à l'ennemi. En reconnaissance de cette faveur divine on consacra à Janus le terrain situé entre les deux portes[2].

Quel sens ces deux actes d'ouvrir et de fermer le double *janus* avaient-ils? Les Romains ne le savaient pas eux-mêmes. Des explications différentes plus ou moins aventureuses, qu'il serait inutile d'exposer et d'analyser ici, se lisent chez les auteurs an-

1) Voir la relation détaillée chez Procope, *Goth.*, I, 25 et comp. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, I, p. 163 suiv. ; il n'y a aucune raison de voir avec lui nécessairement des jeunes gens dans les auteurs de cet acte de violence.

2) Voir Ovide, *Fastes*, I, 257-276 et Macrobe, I, IX, 17. Preller a tort de croire la porte, dite Janualis par Macrobe, pour une autre. Macrobe est ici très incomplet; il parle du côté [illegible] quand il fallait dire *Quirinalis*; mais la narration entière est essentiellement la même que chez Ovide et le jet d'eau chaude sort ex aede *Jani*. A Rome il n'existait qu'une seule porta Janualis; c'est elle qui est le *Janus geminus*, cp. Varron, L. L., V, 165.

ciens et aussi chez les modernes. M. Roscher en rapporte quelques-unes dans son Dictionnaire mythologique (s. v. *Janus*, col. 19 et 20) ; comp. encore Servius sur *Énéide*, I, 291 ; l'excursus V au livre VII de l'*Énéide* dans l'édition de Heyne ; Preller, *Röm. Mythol.*, I, p. 174 suiv. Les poètes du siècle d'Auguste se complaisent tantôt à représenter le *Janus clausus* comme si le dieu de la Guerre y était enfermé, tantôt à faire de Janus le gardien de la Paix, *custos Pacis*. Il ne faut pas prendre au sérieux cette allégorie arbitraire et qui n'est pas fondée sur la tradition. Tout porte à affirmer que l'antique croyance ne supposait nullement qu'une divinité quelconque autre que Janus habitât le sanctuaire fermé. Mais on peut alléguer de bonnes raisons pour affirmer, ce qui est autre chose, que le double *janus* était le symbole de quelque dieu de la guerre.

Le nom officiel du Janus geminus était Janus Quirinus. Quand Auguste, dans le document célèbre qui contient le compte rendu de ses actes, raconte les différentes fermetures du *janus*, il le fait en ces termes : *[Janum] Quirin[um, quem cl]ausum ess[e maiores nostri voluer]unt [cum p]er totum imperium po[puli Roma]ni terra marique es[set parta vic]toriis pax, cum pr[iusquam] nascerer [a condita] u[rb]e bis omnino clausum prodatur [memo]riae, ter me princi[pe senat]us claudendum esse censui[t]*[1]. Le terme officiel est employé aussi par Horace et Suétone, quand ils parlent de ce fait[2]. Maintenant, quelle est la juste valeur de cette appellation : *Janus Quirinus*? Pour la connaître il faut examiner les passages où ce terme se rencontre encore dans la littérature latine. Or, il n'en est que deux, mais on les trouve dans des documents importants, voire des formules très anciennes. Janus Quirinus est invoqué par le *pater patratus* dans la clarigation. Si dans le délai fixé par les fétiaux le peuple étranger

1) Voir Mommsen, *Res Gest. Augusti*, 2e édition, p. 49. La traduction grecque garantit la justesse essentielle de la restitution du texte latin.

2) Voir Suétone, *August.*, ch. XXII et Horace, *Odes*, IV, 15, 9, où on doit lire sans doute *Janum Quirinum*, quoique les manuscrits présentent la leçon *Janum Quirini*. Les commentateurs d'Horace qui conservent le terme, qu'ils ne comprenaient pas.

avait négligé de satisfaire à la demande de reddition des choses prises injurieusement aux Romains; alors le *pater patratus* prononçait cette formule : *Audi tu, Juppiter, et tu, Jane Quirine, diique omnes caelestes, vosque, terrestres, vosque inferni, audite : ego vos testor, populum illum injustum esse neque jus persolvere*[1]. Ici il n'est pas absolument nécessaire que le numen invoqué soit un dieu guerrier; on peut expliquer sa présence, si on le prend avec Jupiter et les autres dieux comme gardien du droit. L'autre passage, au contraire, contient un témoignage positif. Nous possédons au sujet des *spolia opima* le contenu d'une loi très vieille, que l'antiquité attribuait au roi Numa. Le texte de cette loi nous a été conservé par Festus (p. 189 M.), mais malheureusement dans un état assez mauvais; des fautes de toute sorte y abondent et défient la critique et la subtilité des philologues. Par bonheur Plutarque, dans la Vie de Marcellus (ch. VIII), en donne le résumé, de sorte que les deux témoignages comparés entre eux font connaître à peu près ce qu'elle prescrivait[2]. Elle distinguait entre trois classes de *spolia opima* : les dépouilles de la première classe devaient être consacrées à Jupiter Feretrius ; alors on immolait un bœuf et celui qui avait ôté l'armure au chef ennemi recevait une somme de 300 as; pour les dépouilles de la seconde classe on devait sacrifier sur l'autel de Mars au champ de Mars, le sacrifice s'appelait *solitaurilia*, le cadeau était de 200 as; pour la troisième classe le dieu était Janus Quirinus, la victime était un agneau mâle, le cadeau de 100 as. Évidemment les dieux qui recevaient alors ces sacrifices, sont des dieux guerriers. Il faut observer que les trois divinités se suivent dans le même ordre que celles dont le culte spécial était confié aux trois flamines majores, le Dialis, le Martialis, le Quirinalis. De même les Saliens étaient sous la protection de Jupiter, de Mars, de Quirinus (Servius sur *Énéide*, VIII, 663).

1) Voir Tite-Live, I, XXXII, 9.

2) Dans le manuscrit de Naples qui contient ce qui reste de l'œuvre de Festus ce passage manque. Il se trouvait sur une des feuilles que Pomponio Leto en a détachées et qui ont depuis disparu. Pour ces parties du texte de Festus on n'a d'autre source que la copie qu'en fit Leto et qui a servi comme base des éditions imprimées ; aujourd'hui cette copie n'existe pas non plus.

Enfin l'antique usage comportait que le consul sortant à la *tête des citoyens armés du janus* ouvert par lui, porte la *trabea Quirinalis*[1], c'est-à-dire le costume du dieu qui le fait marcher à la guerre.

3. Il est quelquefois parlé d'un autel de Janus, *ara Jani*, qui était situé dans le voisinage immédiat de la Curie. Il semble qu'il se dressait près du sanctuaire devant la porte orientale. Ovide, quand il fait raconter par le dieu lui-même l'origine de son sanctuaire, lui fait terminer sa narration par ces paroles :

Ara mihi posita est parvo conjuncta sacello :
Haec adolet flammis cum strue farra suis.

Le choix du mot *conjuncta* indique un emplacement de l'autel en dehors de l'enceinte sacrée. En outre, l'espace compris dans l'enceinte était très exigu (v. p. 13 ci-dessus); il fallait que les sacrifices ordinaires s'accomplissent régulièrement lors même que le double *janus* était fermé. Enfin il existe un témoignage positif d'un sacrifice fait sur cet autel dans une de ces périodes, au premier jour de l'*imperium* de Didius Julianus, acclamé empereur par les prétoriens après le meurtre de Pertinax. Le nouvel empereur avait besoin d'un sénatus-consulte qui ratifiât le choix des soldats. C'est pourquoi il convoqua les sénateurs le lendemain même. Nous possédons des événements de ce jour (dans l'extrait de Xiphilin) la narration détaillée et digne de foi de Dion qui en fut témoin oculaire. On y lit que Didius Julianus étant arrivé près du palais du sénat, τῷ Ἰανῷ τῷ πρὸ τῶν θυρῶν αὐτοῦ (sc. τοῦ συνεδρίου) θύειν ἔμελλεν[2]. Cela est relaté comme une partie d'un acte régulier et bien connu. Apparemment ce fut le sacrifice habituel que faisait avant d'entrer à la Curie celui qui avait convoqué le sénat. M. Roscher se trompe quand il y voit le sacrifice des calendes. Pertinax avait été massacré le 28 mars.

4. Janus possédait aussi une *aedes*. Celle-ci était située sur le Forum holitorium, dans le voisinage du théâtre de Marcellus et à

1) Voir *Énéide*, VII, 612 avec le commentaire de Servius.
2) Dio, LXXIII, 13 ; cp. *Vita Didii Juliani*, 4, 3.

peu de distance de la porta Carmentalis. S'il faut en croire Tacite (*Ann.*, II, 49), Duilius, le vainqueur de Mylae, aurait construit ce temple. Une autre tradition chez Festus mentionne une *aedes Iani* à cet endroit au sujet d'un événement de date plus ancienne; c'est là qu'aurait été voté le sénatus-consulte, qui permit à la gens Fabia de prendre à sa charge la guerre avec les gens de Véji [1]. Auguste entreprit la restauration de ce vieux sanctuaire et il semble qu'il l'ait fort embelli [2]. La dédicace du temple restauré n'eut lieu que sous Tibère, l'an 17. Pline l'Ancien raconte qu'Auguste avait placé dans le temple de Janus une prétendue statue de Janus, que les uns attribuaient à Scopas, d'autres à Praxitèle (voir *Nat. Hist.*, XXXVI, 28); Auguste l'avait apportée d'Égypte. S'il en est ainsi, il paraît que cette figure bicéphale d'origine grecque fit son apparition dans le temple *ad theatrum Marcelli* avant qu'on en eût entrepris la restauration. Je suppose que c'est aussi dans cette *aedes* qu'il faut chercher les douze autels qui représentaient les douze mois.

Le *Janus ad theatrum Marcelli* avait naturellement ses propres rites et ses propres fêtes. Les calendriers font mention de *feriae* en son honneur, le 17 août et le 18 octobre. Le premier de ces jours était aussi consacré à Portunus dont la fête se célébrait *in ponte Aemilio*. Cette coïncidence, le voisinage du *pons Aemilius*

1) Festus, p. 285 : *religioni est quibusdam porta Carmentali egredi, et in aede Iani, quae est extra eam, senatum haberi, quod ea egressi sex et trecenti Fabii apud Cremeram omnes interfecti sunt, cum in aede Iani senatus consultum factum esset, uti proficiscerentur*. Les autres relations de la défaite et de la mort des 306 Fabiens ne savent rien d'une *aedes Iani* ni du mauvais augure inhérent à la porta *Carmentalis*. C'était seulement le *dexter Janus*, l'ouverture de droite, de cette porte par où les Fabiens sortirent, que les superstitieux prenaient soin d'éviter pour cette raison, cp. Tite-Live, II, XLIX, 8; Ovide, *Fast.*, II, 201 sq.

2) Il est permis de tirer cette conclusion d'un passage d'Ovide (*Fast.*, I, 223 sq.) : le dieu ne s'oppose pas à ce qu'on lui construise *aurea templa*. M. Roscher pense que *aurea templa* fait allusion à un autre temple de Janus, nouvellement construit par Auguste à l'entrée du forum qui porte son nom; c'est là, ajoute-t-il, que se serait trouvée la statue grecque dont parle Pline. Mais ce temple sur le forum d'Auguste ne semble exister que dans l'imagination de M. Roscher. Personne ne connaît ce sanctuaire et le passage de Servius (*ad Aen.*, I, 294) auquel il fait appel serait plutôt contraire que favorable à son hypothèse.

et de l'*aedes Jani*, le fait que ces deux lieux sont au bord du Tibre et d'autres considérations pareilles ont porté Preller à affirmer l'identité de Janus et de Portunus. Il a eu tort. Certes, le père Portunus, dieu des ports, est une divinité ancienne et honorée, il avait même son propre *flamen*, et sans doute, comme il était aussi patron des portes[1], les Romains auront adressé leurs prières plus d'une fois à Janus et à Portunus en même temps. Il n'est pas non plus déraisonnable qu'un même jour soit consacré au dieu des ports et à celui des chemins, mais c'est à chacun séparément et dans des lieux différents. Les anciens les ont toujours nettement distingués ; jamais ils ne les ont confondus ni même supposé leur identité. Si vraiment, ce qui est possible, le dieu Portunus est né d'une épithète de Janus, ce scindement remonterait si haut, qu'il faudrait le placer bien longtemps avant les origines de Rome. La religion romaine a toujours distingué entre Janus et Portunus.

8. Il y avait encore à Rome le *Janus quadrifrons*. Il était formé de deux arcs (*jani*) qui se coupaient à angle droit[2] ; au-dessous du point de section était placée l'image de Janus aux quatre visages. Selon Macrobe ce monument est d'origine étrangère ; on l'aurait pris aux Falisques et les vainqueurs l'auraient transporté à Rome[3]. Son emplacement était dans la partie de la ville,

1) À l'origine *portus* semble avoir eu une signification plus étendue. C'est ainsi que ce mot figure dans un passage des Douze Tables, cité par Festus, p. 233 : *Portum in XII tabb. pro domo positum omnes fere consentiunt : Cui testimonium defuerit, is tertiis diebus ob portum obvagulatum ito*. Il va sans dire que *portus* est étymologiquement proche parent de *porta* ; dans le passage cité il semble qu'il signifie la porte de la maison. Il est possible que le père Portunus protégeât lui aussi les maisons ; il porte la *clef*, comme *Janus*.

2) Saint Augustin emploie quelquefois *Janus geminus* dans le sens de *quadrifrons* (p. e. *De Civit. Dei*, VII, ch. IV et ch. VIII). La différence ne consiste que dans la position réciproque des deux *jani*. Le *Janus geminus* de Numa était formé de deux *arcs* (ou portes) placés l'un derrière l'autre ; quand ils s'entrecroisent, on a le *quadrifrons*.

3) Voir Macrobe, I, IX, 13. La même notice se lit dans une scolie sur l'*Énéide* (Servius, *ad Aen.*, VII, 607), qui seule ne prouverait pas grand'chose, car elle est pleine d'erreurs et de confusions. Voir l'édition de Thilo, II, p. 171 ; le cod. F donne au moins quelque chose de meilleur que le non-sens reçu dans le texte.

où fut construit plus tard le *forum transitorium*. L'empereur Domitien, qui entreprit cette construction, prit aussi soin de restaurer et d'embellir le *Janus quadrifrons*, soin pieux pour lequel les poètes Stace et Martial le comblent d'éloges[1].

Ceux qui prenaient Janus pour le symbole du ciel faisaient valoir les quatre visages qui, selon eux, correspondaient aux points cardinaux. M. Deecke est d'opinion que le *quadrifrons* représente non pas un dieu romain, mais un dieu étrusque[2]. Tout porte à croire qu'il a raison. Il semble que le dieu pris aux Étrusques n'ait jamais joui à Rome des hommages dus à une divinité. De *Janus quadrifrons* on ne connaît point de fête, aucun sacrifice, aucune cérémonie, enfin rien qui fasse entrevoir un culte de cette divinité ; il paraît que cette figure étrange a été regardée plutôt comme un simple ornement d'architecture. Cependant c'est à cause de cette figure aux quatre visages que le dieu Janus est dit *biformis*.

6. Le vrai Janus romain ne varie pas de forme. On ne le représente qu'avec deux visages. « Pourquoi, demande Plutarque, les Romains croient-ils que Janus a deux visages et est-il représenté de cette façon par les peintres et les sculpteurs[3] ? » Les Romains ont sans doute dérivé leur figure bicéphale, soit directement soit par voie indirecte, de la plastique grecque, qui connaissait bien avant eux des types pareils et s'en servait pour représenter plus d'une divinité. Aussi Janus n'est pas le seul dieu romain ou grec dont on possède des images à deux têtes. Ce qui le caractérise,

1) Voir Stace, *Silv.*, IV, 1, spéc. vers 13-15 et Martial, X, 28, dont le petit poème vaut la peine d'être cité en entier :

Annorum nitidique sator pulcherrime mundi,
Publica quem primum vota precesque vocant,
Pervius exiguos habitabas ante penates,
Plurima qua medium Roma terebat iter.
Nunc tua Caesareis cinguntur limina donis,
Et fora tot numeras, Jane, quot ora geris.
At tu, sancte pater, tanto pro munere gratus,
Ferrea perpetua claustra tuere sera.

2) Voir Deecke, *Die Falisker*, p. 82, avec les auteurs cités.

3) Plutarque, Q. R., 22 : Διὰ τί τὸν Ἰανὸν διπρόσωπον νομίζουσι γεγονέναι καὶ γράφουσιν οὕτω καὶ πλάττουσι ;

c'est qu'on le représente toujours de cette manière. Jamais il ne porte un seul visage. Les monnaies de cuivre, particulièrement les as, portent son buste ; les deux visages placés dans des directions opposées comme ceux de la statue du *Janus geminus*, sont pareils, ils présentent les traits d'un homme d'âge mûr et qui approche de la vieillesse. On pouvait modifier ce type normal. C'est ainsi que sur quelques monnaies de la gens Fonteja se trouve une figure de Janus imberbe ; cette famille, en effet, se disait issue de Fontus, fils de Janus. Il existe aussi des représentations allégoriques de Janus comme génie du Temps où sa figure entière est visible, mais où un visage est âgé et l'autre jeune [1], car les deux visages n'y manquent jamais.

Du reste, il semble que la figure ordinaire et normale du Janus romain était celle qui reproduisait la soi-disant statue de Numa. La configuration des doigts qu'on y voyait et dont il est parlé ci-dessus ne s'accorde pas mal avec les deux attributs du dieu, le bâton qu'empoigne sa main droite et la clef qu'il tient de sa main gauche (Ovide, *Fast.*, I, 99 : *ille tenens baculum dextra clavemque sinistra*). La clef lui convient en sa qualité de portier (*janitor*); le bâton se rapporte à une autre fonction. Macrobe nous en donne l'explication : *cum clavi et virga figuratur quasi omnium et portarum custos et rector viarum* (*Sat.*, I, 9, 7). Donc il n'est pas seulement le gardien des entrées, mais aussi celui des sorties, celui qui ouvre les chemins. C'est pour cette raison que Nigidius Figulus le comparait à Diane [2]. L'épithète du dieu *Clusivius* est traduit par [illegible] chez Lydus (*De mens.*, IV, 1), ap-

1) Ces représentations se trouvent sur des monnaies de Commode et de Gallien. M. Roscher a reproduit celle-ci dans son Dictionnaire, s. v. *Janus*, col. 52. Le visage de gauche y est âgé et barbu, le visage de droite imberbe et jeune. Il peut être utile d'observer que celui qui regardait la vieille statue du *Janus geminus* du côté du forum avait l'occident à sa gauche et l'orient à sa droite. Quant à la monnaie de Gallien voir Eckhel, VII, p. 397.

2) Voir ci-dessus, p. 4. Cette explication déplaît à M. Roscher qui en propose une autre. D'après lui « wie ferner der Janitor des Privathauses einen Schlüssel und eine virga führte um mit dieser unbefugte Eindringlinge abzuwehren, so auch Janus » (*l. l.*, col. 32) et il allègue comme témoignage les passages cités par Becker, *Gallus*, 3e édition, II, p. 129.

paremment suivant quelque autorité ancienne. A Rome grand nombre de *jani* se dressaient aux extrémités des rues et aux carrefours. Au dehors ils se trouvaient parfois sur les grandes routes, comme celui qui était le point de départ de la *via Augusta* en Bétique, laquelle conduisait *ab Jano, qui est ad Baetem, ad Oceanum*, ou comme celui qui était à Cales dans la Campanie[1].

7. Comme il convient à un dieu, dont le culte aurait été introduit par Romulus (August., *De Civit. Dei*, IV, 23), à un dieu qui est reconnu comme le plus ancien des dieux — *antiquissimus divum*, Juvén., VI, 394; θεὸς ἀρχαιότατος τῆς Ἰταλίας ἔγχωρος, Hérodien, I, 16 — Janus occupe une place importante dans le culte. Il était d'usage de ne commencer aucun sacrifice sans lui adresser une prière. Les témoignages les plus positifs constatent l'universalité de cette préséance et il y en a de personnes qui devaient connaître ces choses pour les avoir vues et pratiquées elles-mêmes[2]. Dans le *carmen devotionis*, par lequel Decius Mus voue sa personne avec l'armée ennemie aux Dieux Mânes et à la Terre, Janus est invoqué le premier. Les actes des frères Arvales présentent quelques sacrifices destinés à une série de divinités; Janus y tient toujours le premier rang[3]. Dans le culte privé il faut signaler les préceptes de Caton le Censeur dans son Traité de l'Agriculture au sujet de deux actes de dévotion, la *porca praecidanea* (ch. CXXXIV) et l'*arvorum lustratio* (ch. CXLI). Dans l'un et l'autre cas le sacrifice principal ne peut avoir lieu qu'après certains sacrifices et des prières préalables à Janus et à Jupiter, à Janus le premier. On ne peut douter que cette priorité de Janus ne fût observée d'ordinaire en pareil cas. Elle était reconnue universellement et se présentait si naturellement aux esprits que Varron, quand il énumère dans son ouvrage sur les Antiquités des choses divines les noms des vingt *di selecti*, c'est-à-dire en accomplissant un acte purement profane, ne manque pas

1) Voir *C. I. L.*, II, p. 627 suiv.; X, n° 4660.
2) Voir Cicéron (*N. D.*, II, 27, 67); Ovide (*Fast.*, I, 171). Comp. Paul., p. 52; Arnobe, III, 29; Serv., ad *Aen.*, I, 292 et VII, 610; Macrob., *Sat.*, I, IX, 3, XVI, 25.
3) Voir *C. I. L.*, VI, 2099 et 2107.

de commencer la série par Janus et de la clore de même solennellement par Vesta.

En dehors de cette situation toute spéciale qui le fait participer à tout acte divin, Janus a dans le rituel romain ses jours et ses mois à lui. Il préside au commencement de l'an, des mois et des jours. Quelque opinion que l'on adopte au sujet du temps où les Romains à l'origine commencèrent leur année, le nom de Janvier (*mensis Januarius*) pour le mois qui suit le solstice d'hiver et qui a été reconnu à la longue comme le premier mois de l'année remonte à la plus haute antiquité. Les calendes sont consacrées à Janus et à Junon, c'est-à-dire à Juno Lucina, la déesse lunaire. C'est pourquoi Janus porte l'épithète de Junonius. Macrobe, *Sat.*, I, ix, 16 : *Junonium, quasi non solum mensis Januarii sed mensium omnium ingressus tenentem.* Comme dieu du matin Janus s'appelle *pater Matutinus*. Horace dans un passage connu (*Sat.*, II, 6, 20) s'adresse à lui en ces termes :

Matutine pater, seu Jane libentius audis,
Unde homines operum primos vitaeque labores
Instituunt

Comme portier du ciel, on l'invoque sous les appellations de *Patulcius* et de *Clusius* ou *Clusivius*[1]. Il s'appelle *Consivius* en tant qu'il favorise la génération[2]. Les premiers *ludi circenses* de la nouvelle année sont pour lui ; pour lui encore le sacrifice solennel du 9 janvier, quand le *rex sacrorum* lui immole un bélier dans la *regia*[3]. De même aux calendes de chaque mois, la

1) Voir Ovide, *Fastes*, I, 127 suiv. ; Macrobe, *Sat.*, I, ix, 15. Le prêtre l'invoque avec ces épithètes, quand il lui offre les gâteaux du sacrifice. On ne saurait se servir, comme on l'a fait, de ces épithètes pour la restitution du fragment difficile du chant des Saliens. Ovide ne connaît les noms de *Patulcius* et de *Clusius* que par la formule du sacrifice. *Janus Patulcius*, non *Patulius*, parce que Lydus le nomme Πατούλκιος et par analogie avec [illegible].

2) Varron chez August., *Civ. Dei*, VII, 2 : *Janus Consivius propter conceptionem*; ibid., VII, 3 : *confert... Janus aditum et quasi januam aperit*; Macrob., *Sat.*, I, ix, 16 : *Consivium a conserendo*, i. e., *a propagine generis humani, quae Jano auctore conseritur*.

3) Alors, comme dit Varron (*L. L.*, VI, 12), le *princeps gregis* est immolé et le sacrifice est dirigé *a principe civitatis*. Il faut pourtant observer que cet acte seul

regina sacrorum, dans la *regia*, sacrifie à Junon une brebis (Macrobe, *Sat.*, I, xv, 19).

Quelques savants de mérite, Ambrosch et après lui Marquardt et Preller, ont conclu de la fonction sacerdotale accomplie par le rex, lorsqu'il sacrifie ainsi à Janus, et de quelques autres données, que ce prêtre qui occupe, du moins pour la forme, le premier rang dans le sacerdoce romain, était chargé plus particulièrement du culte spécial de Janus. Cette thèse a été accueillie favorablement et figure ordinairement dans les manuels comme une chose à peu près certaine. Cependant nos sources ne fournissent aucun renseignement au sujet de cette espèce de *flaminium Jani* confié au *rex sacrorum*. Ni Tite-Live, ni Denys d'Halicarnasse, ni Festus, ni Plutarque, quoiqu'ils décrivent les fonctions de ce prêtre, ne disent rien d'où l'on puisse conclure à une relation spéciale entre le Roi et le dieu Janus. Il semble plutôt que les sacrifices dont la célébration lui incombait étaient du ressort du culte général et s'adressaient à des divinités diverses. Si on y regarde de plus près, la théorie défendue par Ambrosch et Preller ne repose que sur un faible fondement, principalement sur un passage de Festus où il est fait mention de certaine étiquette à observer aux repas communs du haut sacerdoce. Mais ce passage, manifestement, a été mal interprété[1].

lieu non seulement le 9 janvier, mais aussi les autres jours qui s'appellent dies Agonales. Varron, *l. l.*: *dies Agonales per quos rex in regia arietem immolat*. Ces jours sont le 9 janvier, le 17 mars, le 21 mai et le 11 décembre. L'agonium du 9 janvier s'adressait à Janus. Mars était le dieu de l'agonium du 17 mars, comme nous apprend Masurius chez Macrobe (*Sat.*, I, iv, 15); Ovide, dans le troisième livre des *Fastes*, n'en dit rien, c'est que les *Liberalia* qui se célébraient le même jour l'absorbaient entièrement. Le sacrifice du 21 mai avait pour objet Vediovis, d'après le *Kal. Ven.*; à cette date Ovide mentionne l'agonium, mais ne nomme pas le dieu. Quant au 11 décembre, nous ne savons pas à qui ce jour-là l'agonium était dédié; dans les *fasti Antii*, qui rendent l'agonium par le sigle AG, on lit à cette date AG IN dont la signification est obscure; peut-être ces lettres servent-elles à indiquer le nom du dieu.

1) Ce passage de Festus se lit à la page 185 de l'édition de C.-O. Müller. Il ne se trouve pas dans le manuscrit de Naples, il n'est connu que par les schedae de Pomponio Leto. Par conséquent, il manque un *criterium* essentiel pour constater avec précision l'étendue d'une lacune qui en mutile le commencement. Voici le texte comme Leto nous l'a gardé :

(f). *Ordo sacerdotum aestimatur deorum ... maximus quisque.* (?). *Maximus*

Une des épithètes de Janus est dérivée de l'offrande qu'on lui présentait le plus souvent. Lydus raconte que Varron, dans le quatorzième livre *Rerum divinarum* mentionnait cette épithète, et il la traduit par Πόπανον. Je pense que la forme latine aura été *Libo*. Il était d'usage de présenter au dieu des *liba* (πόπανα) les jours des calendes. Ce renseignement est confirmé par le témoi-

videtur rex, dein Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto pontifex maximus. (III). *Itaque † in soliis rex supra omnis accubat; licet Dialis supra Martialem et Quirinalem; Martialis supra proximum; omnes † item supra pontificem.* (IV). *Rex, quia potentissimus. Dialis, quia universi mundi sacerdos, qui appellatur « Dium ». Martialis, quod Mars conditoris Urbis parens. Quirinalis socio imperii Romani Curibus adscito Quirino. Pontifex maximus, quod iudex atque arbiter habetur rerum divinarum humanarumque.*

Pour faciliter la discussion, j'ai numéroté les quatre parties, dont ce passage se compose : I. Il y a gradation de dignité dans le haut sacerdoce; II. Exposé de cette gradation; III. Comment elle se fait valoir dans l'étiquette; IV. Explications. Le texte de III est corrompu en deux endroits, indiqués par le signe †. La correction du second est évidente; on lit naturellement *item*. On a essayé de compléter le premier par l'insertion de *conviviis* entre *in* et *soliis* (cf. Aulu-Gelle, X, 15, 21); ainsi nous obtenons à peu près le sens nécessaire. Cependant la justesse de cette correction du texte est douteuse. D'abord, *conviviis* n'a pas l'air d'être le mot exact; ensuite qu'est-ce que vient faire ici le mot *soliis* ? C'est une redondance. Peut-être pourrait-on lire : *Itaque in Saliis rex supra omnis accubat*. *Salia* (= *cenae Saliares*) se trouve chez Apulée, *Métam.*, IV, ch. xxii = I, p. 256 de l'éd. de Hildebrand. Il est permis de supposer que les grands prêtres étaient de droit présents aux repas des Saliens. Lorsque dans l'anecdote connue chez Suétone (*Claude*, ch. xxxiii), l'empereur Claude quitte le tribunal pour aller déjeuner chez les Saliens, c'est certainement qu'il fait valoir son rang sacerdotal de *pontifex maximus*.

Reste la lacune dans I. On a tâché de la remplir en supposant qu'on y lisait : « la gradation de la dignité sacerdotale dépend de la gradation de la dignité des dieux ». La rédaction de C.-O. Müller me semble la plus heureuse, c'est aussi celle que le récent éditeur de Festus, M. Thewrewk de Ponor, a acceptée : *Ordo sacerdotum aestimatur deorum* [*ordine ut deus*] *maximus quisque*. C'est cette leçon de Festus qui a été adoptée par ceux qui ont écrit sur la religion et les antiquités romaines.

Preller (*Röm. Mythol.*, I, p. 64 dans l'éd. de Jordan) et Marquardt (*Röm. Staatsverw.*, III, p. 25, dans l'éd. de Wissowa) déduisent de ce passage ainsi rédigé les thèses suivantes :

a) Que l'ordre fixé par l'étiquette dans les repas sacerdotaux : *rex*, *flamen Dialis*, *flamen Martialis*, *flamen Quirinalis*, *pontifex maximus*, correspond à une gradation de dignité parallèle des dieux au service desquels ces dits prêtres se consacraient; — *b*) Que ces dieux sont Janus, Jupiter, Mars, Quirinus;

gnage de Paulus Diaconus. Celui-ci, dans son extrait de Festus, nous apprend qu'une espèce particulière de gâteaux s'appelait *janual* et que c'était *libi genus quod Jano tantummodo libatur*

Vesta. Preller ajoute : « es ist eine alte von Numa eingesetzte Folge der Götter » ; mais il est regrettable qu'il ait omis d'établir où il a puisé ce renseignement. Le paragraphe qui est intitulé « Die Gottesdienst des Numa » (I, p. 119-142) ne contient pas davantage d'indication à ce sujet.

Les deux thèses a) et b) ne peuvent résister à un examen tant soit peu approfondi. Supposons que la première soit vraie ; alors il faudrait donner la preuve que le *rex* avait à l'égard de Janus, et le *pontifex maximus* à l'égard de Vesta, des relations analogues à celles qui existaient entre les trois flamines majores et Jupiter, Mars, Quirinus. Cette preuve on ne l'a pas encore donnée. De plus, nulle part dans les auteurs anciens une pareille relation du *rex* et du *pontifex* avec Janus et Vesta n'est mentionnée ; elle n'est même pas indiquée ici, où l'on ne saurait se passer des noms de Janus et de Vesta, si l'interprétation ordinaire du passage de Festus est bonne. Quant aux fonctions du *rex*, les passages dans les auteurs anciens, cités ci-dessus, nous les font connaître ; celles du *pontifex maximus* sont énumérées dans la *Staatsverwaltung* de Marquardt (III, p. 238, note 5, de l'édit. de Wissowa).

Nous pouvons nous dispenser de discuter la thèse b). Elle tombe nécessairement si la thèse a) est insoutenable. Il n'est pas difficile de réfuter celle-ci. Ceux qui font dire à Festus que la gradation de la dignité sacerdotale répond à une gradation pareille des dieux, le mettent en contradiction avec lui-même d'une manière aussi nette que possible. Car au moment où il devrait exposer ce parallélisme, c'est-à-dire quand commence la partie IV *Rex puts*, etc., il fait autre chose. Au lieu de parler d'une gradation de dignité entre les dieux, il se fait d'expliquer les appellations qui désignent les membres du haut sacerdoce, sans qu'il fasse mention de cette gradation entre les dieux, quelquefois même sans nommer les dieux ! Vraiment on ne saurait défendre une restitution d'un texte corrompu, où l'on fait d'abord dire à l'auteur par conjecture : « Il y avait une certaine gradation de dignité entre les dieux qui servait comme de prototype pour une gradation analogue entre les prêtres », tandis qu'après, quand est venu le moment de développer cette théorie, l'auteur lui-même nous donne un démenti dans un texte pur et qu'on comprend aisément sans conjecture.

Par conséquent, Festus n'a pas écrit ce qu'on lit dans les éditions. La lacune au commencement de I est mal restituée. Serait-il permis de lire comme suit ? *Ordo sacerdotum aestimatur deorum* [in [illegible] [illegible] ut] *maximus quisque. Maximus videtur rex, deinde Dialis*, etc. On établit la hiérarchie des prêtres [dans le culte des dieux selon] leur majesté. Il paraît que le rex surpasse les autres en majesté, puis le Dialis, etc. Quoi qu'on pense pour la [illegible] de cette proposition, c'est le *sacerdos* qui est dit *maximus quisque*, pas le dieu, comme il résulte avec évidence de ce qui suit.

Dans tous les cas, la théorie qui fait du *rex* un prêtre de Janus doit être rejetée.

(Paul., p. 104 M.). Mais la *mola salsa* et le vin ne lui manquaient pas non plus dans le culte public comme dans le culte privé[1]. Chez Juvénal (VI, 386) une dame noble prie le vieux dieu *et farre et vino*. Parfois il recevait aussi des sacrifices sanglants; cp. Juvén., VI, 392 avec Horace, *Épîtres*, I, 16, 59.

8. Les passages que nous venons de citer nous apprennent aussi ce fait mémorable que la religion de Janus était encore vivante dans le siècle de l'empereur Hadrien. Le vénérable Janus n'y figure pas comme une divinité qui a eu son temps et dont le pouvoir effectif appartient au passé. Il est encore un *praesens numen*; il n'est pas pour rien dans les choses humaines; on veut s'assurer sa faveur et son secours dans le péril et la détresse autant que la protection de Jupiter, de Mars ou d'Apollon. Quelques autels et ex-voto consacrés à Janus pendant l'époque impériale autorisent la même conclusion, quoique le nombre de ceux qui sont parvenus jusqu'à nous soit petit; dans le *C. I. L.* j'ai compté six inscriptions provenant de la Dalmatie, une de la Carinthie, deux de l'Afrique et une des Gaules[2].

On pourrait objecter que si la religion de Janus est demeurée vivante jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne, on comprend mal que sa personne paraisse si peu dans la littérature latine. Certes, Janus n'y est que rarement nommé. Cependant on méconnaîtrait le caractère propre de cette littérature, si on faisait trop valoir cette rareté. Les lettres latines doivent sinon leur naissance, du moins la plus grande partie de leur développement, leurs formes, leurs idées mêmes aux Grecs. Les écrivains en

1) Voir Ovide, *Fast.*, I, 127 suiv.; Caton, *R. R.*, ch. CXXXIV et CXLI.

2) Pour les inscriptions dalmatiennes, voir *C. I. L.*, III, 2881, 2883, [illegible], 3158, [illegible], [illegible] — les deux dernières, découvertes en 1885 et 1888, se trouvent dans le Supplément. Celle de la Carinthie (de la vallée Lavanthal) se lit *C. I. L.*, III, 5062 a; pour les africaines voir C. I. L., VIII, 2608 (à Lambaesis) et 4576 (trouvée à Aïn-Zana dans l'ancienne Numidie). L'ex-voto qui a été trouvé en France provient de Laval; il contient cette dédicace *Jano* [illegible] (*C. I. L.*, XII, [illegible]). Sur les autres on lit *Jano Patri* (III, [illegible]), *Jano Augusto* (ib., [illegible]); *Jano Patri Augusto*, VIII, 4576; *Jano Gemino*, III, 5062 a. Pour l'épithète d'*Augustus*, comp. VIII, [illegible]: *Deo Mercurio Aug. sacrum*; ib., [illegible]: *Plutoni Aug. sacrum*; ib., [illegible]: *Libero Patri Aug.*; III, [illegible]: *Dianae Augustae*; ib., [illegible]: *Junoni Augustae*.

langue latine ont commencé par imiter les chefs-d'œuvre helléniques, et plus tard leur gloire principale était d'être considérés comme les émules des Grecs. A une littérature pareille, où abondent les choses et les idées grecques, un être divin tel que Janus, qui sortait entièrement du cadre de la mythologie grecque et qu'on n'avait pas su y rattacher par un lien quelconque, devait rester tant soit peu étranger. C'est pourquoi la poésie dramatique, élégiaque, lyrique des Romains, à juger d'après ce qui nous en est resté, semble ne pas le connaître ; elle n'invoque jamais sa puissance et ne fait même pas mention de sa personne, excepté dans les cas où, comme dans les Fastes ovidiennes, elle s'impose. Dans l'*Énéide* même, le poème national par excellence, Janus ne prend pas une part active aux événements[1]. A peine y est-il nommé, et ce n'est qu'en passant. Dans le septième livre, son image orne le vestibule du palais du roi Latinus, parce qu'il est un des ancêtres de Latinus (*Én.*, VII, 180) ; une autre fois il est vraiment dieu, alors que Latinus prononce ce serment solennel :

Haec eadem, Aenea, terram mare sidera juro
Latonaeque genus duplex Janumque bifrontem
Vimque deum infernam et duri sacraria Ditis.
Audiat haec genitor, qui foedera fulmine sancit. (Én., XII, 197 suiv.)

Ce n'est que dans la satire, le genre le plus libre de l'influence grecque et le plus national, que le dieu national est dûment honoré. Juvénal fait adresser par un de ses personnages une prière à Janus et à Vesta, et la scène est décrite de telle manière que le fait d'offrir un sacrifice à Janus, de lui recommander ses intérêts, apparaît comme une chose assez ordinaire chez ses contemporains et comme un événement normal de leur vie religieuse. Qu'on lise par exemple ces vers d'Horace :

Quandocumque deos vel porco vel bove placat,
« Jane pater » clare, clare cum dixit « Apollo »,

1. Le peu de fragments qui nous restent des Annales d'Ennius ne contiennent pas le nom de Janus. Toutefois il y a lieu de supposer que, en racontant la guerre de Romulus et de Tatius, Ennius n'a pas passé sous silence le secours efficace du dieu.

n'y avons-nous pas la preuve convaincante que la religion de Janus n'était alors rien moins que morte?

On lui disait presque toujours *Iane pater*, et ce vocatif était si usité qu'il a presque abouti à la fusion complète des deux mots, comme il est arrivé dans les noms de *Jupiter* et de *Ma(r)spiter*. Ce n'est pas tiédeur de foi ni insuffisance d'usage, si cette altération ne s'est pas établie dans le langage populaire, c'est l'absence de l'accent tonique sur la syllabe immédiatement précédente qui a empêché le son ă de se changer en i et qui a sauvé l'intégrité et l'indépendance de l'épithète de *pater* ajoutée à *Iane*, comme dans *Liber pater*. En dehors de toute invocation, les Romains, quand ils parlent de lui, aiment à faire suivre son nom de cette qualification respectueuse : « père ». Même Sénèque dans son fameux pamphlet a soin de ne pas oublier l'épithète usuelle[1], et Arnobe commence sa réfutation de la puissance des différents dieux païens en ces termes : *incipiamus ergo sollemniter a Iano et nos patre* (Arn., III, 29).

La raillerie de l'un et le ton respectueux affecté par l'autre attestent également la place d'honneur que la religion romaine attribuait de droit à Janus et qui lui a été toujours reconnue par les croyants. Sur son compte on ne pouvait alléguer, comme pour Jupiter, des faits et gestes qui portassent atteinte à la sainteté et à la respectabilité de sa personne. On ne lui connaissait pas d'amourettes ou de petites tromperies ou d'autres traits de faiblesse humaine qui siéent bien au Zeus des Hellènes, mais qui gênaient la majesté de Jupiter Capitolin, à qui l'on avait fait endosser bon gré mal gré les dettes contractées par la légèreté de son collègue grec. Saint Augustin est apparemment embarrassé par l'absence de chronique scandaleuse dans la vie du dieu romain national. Il sait bien des choses mauvaises et inavouables des dieux olympiens; mais de Janus la tradition ne lui offrait que des actions bonnes et louables. *De Iano quidem non mihi facile quicquam occurrit quod ad probrum pertineat* (*De Civ. Dei*, VII, 4). Une

1) *Apocolocynt.*, 9 : primus interrogatur sententiam Janus pater. Comparez Lucilius dans le premier livre des Satires chez Lactance, *Inst. div.*, IV, 3, 12, où Neptune, Liber, Saturne, Janus et Quirinus portent l'épithète de pater.

peut que se tirer d'affaire par un jeu de mots : *an forte valuerunt ut quoniam plurimi di selecti erubescenda perpetrando amiserant frontem, quanto iste innocentior esset, tanto frontosior appareret?*

9. Les mythes qui concernent Janus sont maigres et secs. Ils ne portent pas seulement l'empreinte des lieux auxquels ils appartiennent, mais ils trahissent la pauvreté d'imagination propre aux Romains. Ce que *pius Aeneas* est parmi les héros, voilà ce que *Janus bifrons* est comme dieu. Jamais la poésie n'a réussi à donner de la souplesse et de la vie à cette figure pâle et raide et à faire du dieu national par excellence, du créateur de l'univers, du roi antique de l'Italie, du protecteur de la ville de Romulus, un personnage intéressant. Ce qu'on raconte de plus joli à son sujet, c'est son amour pour Carnea ou Carna, la *dea cardinis*[1], mais de quel petit nombre de vers faut-il que le galant Ovide se contente en une matière si attrayante ! Du reste, le mythe est trop transparent pour être pris au sérieux. De même le sens propre éclate dans les généalogies qui font de Fontus ou de Fons le fils de Janus et de Juturna, déesse des eaux et rivières, qui représentent Janus comme le père de Tiberinus ou le fils de Caelus et de Hécate[2]. Dans une autre généalogie Janus est, par Venilia, père de Canens, l'épouse de Picus (Ovide, *Met.*, XIV, 334), mais nous savons trop peu de choses au sujet de cette Venilia — qui ailleurs passait pour la femme de Neptune (Augustin, *De Civ. Dei*, VII, 22) — pour hasarder une explication du sens qui se cache sous cette enveloppe mythique.

Tous ces détails cependant n'étaient connus que des antiquaires et des savants. La version populaire du mythe de Janus le représentait sous une forme humaine. Ici il échangeait son rôle cosmogonique contre une place dans l'histoire. Premier roi des peuples italiques, trônant sur le Janicule, nommé d'après lui, accueillant Saturne chassé du ciel, lorsque celui-ci cherche et trouve une retraite auprès de lui, partageant sa royauté avec le nouveau venu et procurant, de concert avec son collègue, à l'Italie

1) Carna pour *cardna, cf. *cardo*, = déesse des gonds.
2) Voir Arnobe, III, 29; Servius, *ad Aen.*, VIII, 330.

un siècle bienheureux de repos, de paix et de prospérité durable, tel est le type de Janus qui est devenu classique dans le *textus receptus* de l'histoire des premières origines de Rome. Dans cet ordre d'idées le créateur céleste est représenté comme l'inventeur ou le promoteur de toutes les choses utiles. C'est lui qui a enseigné aux hommes rudes et incultes des temps primitifs l'agriculture, la navigation, les habitations fixes, la monnaie qui porte son image et celle de la proue d'un navire, etc. C'est aussi à lui que l'on attribuait l'établissement du culte des dieux ; c'est lui qui, le premier, aurait bâti des sanctuaires. Et c'est pour honorer en lui le maître des arts de la paix que Numa, le roi pacifique et à vrai dire un peu sa doublure, fit commencer le nouvel an par le mois de Janus plutôt que par le mois de Mars.

Sous cette forme le mythe de Janus-roi ne peut nullement être ancien. Il renferme aussi quelques éléments grecs et récents, et les sources de ces traditions soi-disant historiques, en tant qu'elles sont nommées, nous reportent vers la Grèce. Tantôt nous sommes renvoyés à Dracon de Corcyre, tantôt à Protarque de Tralles, tantôt à un nommé Xénon dans le premier livre des Ἰταλικά [1]. Quand Lydus raconte que Janus le premier a construit des maisons et les a fermées avec des portes, il fait appel à l'autorité du Grec Démophilus [2]. Néanmoins le fond du mythe de Janus-roi est assurément antique et national. Après tout, ce ne sont pas les Grecs qui ont donné le nom de Janicule à la colline située sur la rive droite du Tibre en face du Capitole, et bien que l'étymologie qu'en donne Paulus (p. 104 M.) : *Janiculum dictum, quod per eum* (sic) *Romanus populus primitus transierit in agrum Etruscorum*, mérite d'être prise en considération, la croyance populaire n'hésitait pas à mettre en relation Janus et le Janicule. C'est de cette tradition locale, qui existait bien des siècles avant lui, que le

1) Voir Athénée, XV, p. 692 (ch. xlvi, éd. Mein.) ; Plut., Q. R., 41 ; Macrobe, *Sat.*, I, 7, 19 sqq. ; Serv., *ad Aen.*, VIII, 357 ; Origo gent. *Rom.*, ch. 3. Dracon est cité par Athénée, Protarque et Xénon par Macrobe. Comp. Suidas s. v. [illegible].

2) Si ce Démophilus est le même que Démophilos que Suidas dit auteur d'un livre [illegible], il doit avoir vécu sous Marc-Aurèle. Comp. *Fragm. Histor. Graec.*, III, p. 426, et le *Misopogon*, p. 352 C, de l'empereur Julien.

poète de l'*Énéide* a pris les deux bourgs dont il fait mention dans les vers suivants :

Haec duo praeterea disjectis oppida muris
Reliquias veterumque vides monumenta virorum.
Hanc Janus pater, hanc Saturnus condidit arcem,
Janiculum huic, illi fuerat Saturnia nomen (VIII, 355)[1].

Le souvenir s'en perpétua jusqu'à la postérité la plus éloignée. Une preuve remarquable de cette longévité de la légende, c'est que dans une description de la ville de Rome du XIᵉ siècle, la *Graphia aureae urbis Romae*, Janus est devenu le fils de Noé, étant identifié, à ce qu'il paraît, avec Japhet ; il fonde la ville nommée *Saturnia* en société avec Nimrod ou Saturne[2].

En somme, le lien qui unit le roi Janus et son hôte, ami et collègue, Saturne, n'est pas le produit de l'imagination des écrivains grecs. Cela ressort assez clairement du calendrier. Le mois de Saturne est suivi par le mois de Janus ; les *Saturnalia* précèdent les calendes du nouvel an de peu de jours[3], et assurément ce ne sont pas les Grecs qui apprirent aux Latins à célébrer ces jours solennels. Quoique d'ordinaire Janus soit regardé comme aborigène, il y a aussi une tradition qui le fait venir de l'étranger. Il n'est pas nécessaire d'en attribuer la responsabilité à la vanité grecque, mais, à coup sûr, on ne saurait contester que cette tradition, qui faisait venir Janus d'Orient en Occident, présentait à l'imagination grecque un thème par trop favorable pour ne pas l'exploiter. C'est ainsi que Janus devient un Grec, qui serait parti de la Perrhébie dans la direction de l'Occident, afin de remplir à l'embouchure du Tibre à peu près la même tâche qui, en Béotie et en Attique, échut à Cadmus et à Cécrops.

1) Comp. Varron, *De lingua Latina*, V, 42.
2) Voir Gregorovius, *Gesch. der Stadt Rom*, III, p. 563.
3) Macrobe, *Sat.*, I, vii, 23 : *postea quoque cum eis continuata veneratio duravit, ut December sacrum Saturni, Januarius alterius vocabulum possideret.*

III

Dans ce qui précède, j'ai essayé de donner un aperçu aussi fidèle que possible de ce que les documents anciens nous apprennent au sujet du dieu Janus, n'omettant que quelques petits détails tels que le nom de Camese, qui selon Servius (*ad Aen.*, VIII, 330), est un nom de femme, désignant celle qui lui enfanta Tiberinus, et, d'après Macrobe, à ce qu'il paraît, un nom de roi, désignant un prince indigène et collègue de Janus avant l'arrivée de Saturne[1]. Ce qui ressort de cet exposé, de la façon la plus claire, je pense, et la plus précise, c'est que Janus doit être considéré avant tout comme le dieu de tout commencement dans le temps et dans l'espace, dans le ciel et sur la terre. La définition de Varron, *penes Janum prima*, est très juste. On ne saurait méconnaître que c'est le propre de Janus d'être l'initiateur de toutes les choses divines et humaines. Cette conception se trouve au fond de son culte, de ses fêtes, de ses symboles. Il n'y a rien non plus que de naturel à ce que le dieu qui préside à tout commencement surveille de même les transitions dans l'espace et dans le temps.

Donc la place de Janus dans la religion romaine peut être nettement délimitée. Mais quand on se met à examiner comment est née cette croyance, quand on tâche de reconstruire les origines de cette figure mythologique, non seulement les témoignages positifs font défaut, mais on n'aperçoit même pas de trace d'un développement quelconque. Il semble que l'idée que la religion romaine se faisait de lui ne s'est pas modifiée considérablement et que son type qui est le même dans la littérature latine de tout âge n'a pas changé. C'est bien le génie des commencements et des transitions, le protecteur des entrées, que connaissent encore Arnobe et Augustin, qui se manifeste déjà dans ce que le

1) Macrobe, *Sat.*, I, VII, 19 : Janus), *ut Hyginus Protarchum Trallianum secutus prodit, cum Camese aeque indigena terram hanc ita participata potentia possidebant, ut regio Camesene, oppidum Janiculum vocitaretur. Post ad Janum solum regnum redactum est*, etc.

culte romain a de plus ancien et de plus vénérable, dans le *Janus Quirinus* près du forum, dans le nom de janvier, dans la garde des calendes, dans le symbole de la porte, dans la coutume d'être invoqué (comme le dieu Agni de la religion des brahmanes) avant les autres divinités et à chaque sacrifice. Mais où cette conception a-t-elle pris naissance? Faut-il chercher le point de départ dans le ciel et supposer qu'après n'avoir été à l'origine qu'un dieu céleste du temps, du nouveau soleil ou de la nouvelle lune, et en cette qualité le créateur du monde existant, sa sphère d'activité s'est peu à peu étendue jusqu'à embrasser toute sorte de commencements? Ou bien faut-il plutôt partir de l'abstraction et donner la priorité à la figure de l'initiateur et y voir tout d'abord la personnification du pouvoir mystérieux que l'antiquité croyait être impliqué dans les commencements? Pour résoudre ces questions, on doit remonter aux temps préhistoriques et se servir encore d'autres arguments que ceux que nous procurent soit les faits soit les opinions que nous a transmis l'antiquité classique. Enfin il faudra recourir à la linguistique et la mythologie comparées.

Plusieurs savants affirment que Janus est à l'origine un dieu céleste, spécialement un dieu solaire. Cette théorie, issue en partie de la répugnance à admettre qu'une divinité tellement ancienne, vénérable et puissante, soit née d'une notion abstraite et générale, se fonde principalement sur une étymologie.

A ma connaissance, on a proposé de nos jours trois étymologies du nom de Janus qui seraient propres à en faire une divinité solaire. En 1858 Adalbert Kuhn mit en rapport *Janus* avec Ζῆν(α) (voir Kuhn's *Zeitschr.*, VII, 80 et cp. Legerlotz, *ibid.*, VII, 300). S'il vivait à présent, Kuhn serait le premier à rejeter cette conjecture; ce qu'on sait maintenant de l'origine des cas obliques de Ζῆν et de ce nominatif, ne la rend plus soutenable. Plus tard M. Grassmann proposa une autre étymologie. Il établit une forme primitive **Divanus*, d'où serait sorti d'abord *Diānus*, ensuite *Jānus* (Kuhn's *Zeitschr.*, XI, 8; XVI, 161). Ici on a peine à comprendre comment *v* pourrait disparaître entre *ī* et *ā*. Cette objection ne touche pas la troisième étymologie, défendue par Pott et Corssen,

qui partent de la racine *di* et non, comme Grassmann, de *div* (*dyu*). Quoique Corssen ait démontré cette thèse d'une manière plutôt prolixe que rigoureuse [1], l'étymologie qui fait de *Janus* le produit de la contraction d'un nom plus ancien **Dianus* a été bien accueillie; elle est adoptée par plusieurs savants et dans plus d'un manuel. Au point de vue formel elle mérite d'être prise en considération. M. Corssen affirmait à bon droit que le *d* initial, précédant *i* + voyelle, pouvait être tombé dans **Dianus*. Cette chute du *d* est en effet certaine dans quelques mots qui commencent par *d*, voire des dérivés mêmes des racines *di* et *div* (*dyu*). Il semble que dans ces mots le *j* initial ait succédé à une moyenne palatale = *dj* de même prononciation à peu près que celle qu'on entend dans les mots italiens *genere*, *Giuseppe*, et que partant la prononciation classique de *Jovis*, où le *j* se prononce comme dans l'anglais *you*, aurait été précédée par cette autre [2]. Dans le nom du dieu suprême la dentale initiale a été écrite jusque dans les temps historiques. Aulu-Gelle (V, 12) affirme que cette orthographe se rencontre dans de vieilles formules; et, ce qui vaut davantage, la grande autorité de Varron le constate. Varron (*De Ling. Lat.*, V, 66) : *hoc idem magis ostendit antiquius Jovis nomen; nam olim Diovis... dictus*; comp. Quintilien, I, 4, 17. D'ailleurs des formes comme *Diovem*, *Diove* se lisent dans quelques inscriptions anciennes osques et latines [3]. — De même le nom de la déesse Diana présente une évolution sem-

1) Voir Corssen, *Aussprache*, etc., 2e édition, I, 212 suiv.; 381 suiv.; II, 350. Dans les Beiträge, p. 254, il a répété ses arguments sans en renforcer la valeur. Il y ajoute un témoignage nouveau, qu'il emprunte à l'inscription *C. I. L.*, V, 783 : Jovi *Diano C. Herennius Candidus V. S. L. M.*, mais il a absolument négligé de démontrer que Diano soit pour Jano.

2) Si on compare le mot sanskrit *dyutis* et le véd. *dyut* avec la racine [illegible] *dyut* et [illegible] *div* (qui est [illegible] dans les [illegible]), on serait tenté à croire que la prononciation palatale de *dj* dans les dérivés de la racine *div* a son point de départ dans la période préhistorique. Du reste, [illegible] *jihvâ*, [illegible], et peut-être aussi sanskr. *jihvan*, [illegible], présentent un phénomène analogue.

3) Voir pour les inscriptions osques Mommsen, *Unterit. Dialekte*, p. 191; [illegible]; pour les inscriptions latines, *C. I. L.*, I, 57 : *Diovem*; ibid. 188 : *Diove*; ibid., 1435 = V, 2709 : *Diovei*.

blable. Varron fait dire aux paysans *Jana* au lieu de *Diana*. Dans le premier livre du *Traité sur l'Agriculture* Tremellius demande à propos des phases de la lune : *Numquam rure audisti « octavo Ianam crescentem » et contra « senescentem », et quae crescente luna fieri oporteret, tamen quaedam melius fieri post octavam Ianam quam ante?* (Varro, *R. R.*, I, 37, 3). Ici les paroles *post octavam Ianam* (*sc. senescentem*) signifient le temps qui s'écoule entre le dernier quartier et la nouvelle lune. Apparemment « Jana » est la prononciation rustique de « Diana ». On rencontre le nom de *Jana* dans deux autres textes (Tertullien, *Ad nationes*, II, 15 et la *Vita Septimii Severi*, ch. xix), mais malheureusement tous les deux ont l'air d'être plus ou moins corrompus, et leur interprétation est fort douteuse[1]. — Enfin nous avons la déesse Juturna, dont on rapporte un nom plus ancien *Diuturna*[2].

Maintenant, si vraiment le nom de *Janus* était de la même catégorie, pourquoi aucune trace de la forme primitive supposée **Dianus* ne paraît-elle dans la tradition? On s'y attendrait d'autant plus, que Janus tient tant de place dans le chant des Saliens, le document littéraire le plus ancien dont les Romains aient gardé le souvenir[3]. Pourtant la tradition se tait absolument au sujet de cette appellation de **Dianus* postulée par la théorie de M. Corssen. Nigidius Figulus qui dans l'antiquité a supposé la même forme primitive se perd en combinaisons ingénieuses, mais il n'allègue aucun témoignage positif. Si vraiment *Dianus* existait quelque part dans quelque monument littéraire ou dans quelque formule

1) Chez Tertullien, sous la leçon apparemment souillée, se cache peut-être originairement *Jana*. La *Vita Severi* présente le texte suivant : *opera publica praecipua eius exstant Septizonium et thermae Severianae; ejusdemque etiam Janae* (ou *Januae*) *in Transtiberina regione ad portam nominis sui, quarum forma intercidens statim usum publicum invidit*. Le Bambergensis a *janae*, le Palatinus *januae*. Peut-être faut-il lire *jani* et *januae*; c'est une faute commune dans les mss. latins que de confondre *e* et *i*.

2) Voir Jordan dans une note à la page 128 du second volume de Preller, *Röm. Mythologie*.

3) Horace, *Épîtres*, II, 1, 86 :

Jam Saliare Numae carmen qui laudat et illud
Quod mecum ignorat, solus vult scire videri.

religieuse, Nigidius n'aurait guère manqué de le dire. Ici l'*argumentum ex silentio* a beaucoup de valeur.

De plus, la nature du dieu Janus, telle qu'elle s'est manifestée à nous dans les usages et dans le culte, n'offre aucun trait à l'appui de l'idée que son nom ait eu à l'origine de préférence la signification d'un être « luisant, resplendissant ». Certes, il demeure dans le ciel, il est un des *di superi*, mais ce n'est pas comme dieu de la lumière qu'il se manifeste en premier lieu. Tout admissible qu'il soit que, au bout du compte, l'initiateur des choses, le créateur de l'ordre dans le *chaos*, le régulateur de l'année et des saisons, le gardien des portes et des entrées, représente une divinité solaire, ce n'est pas la nature lumineuse du soleil, comme on se la figure dans la personne de Hélios rayonnant ou même d'Apollon, dans Sol, dans Surya et Vivasvant, qui ressort en la personne du *deus bifrons*. Mieux vaudrait encore le comparer à Savitar, le vivifiant, qui éveille les hommes et les choses humaines, qui fait commencer le travail quotidien et protège l'ordre et le mouvement. Les êtres divins, qui ont à accomplir une pareille tâche cosmique et morale, ne portent pas d'ordinaire des appellations destinées d'abord à signifier l'intensité de lumière.

À ce raisonnement il faut ajouter une considération d'ordre différent. L'étymologie qui voit dans Janus un rejeton de la racine *di* sépare, non sans violence, le nom propre et l'appellatif. C'est pourquoi M. Bréal, afin de sauver l'étymologie, sans abandonner l'unité de *Janus* et de *janua*, a proposé un expédient très ingénieux sans doute, mais peu propre à convaincre. D'après lui[1] le mot *janua* « est apparenté à *dies* : c'est ainsi qu'en français on emploie « jour » dans le sens d'ouverture ». La conclusion serait plus convaincante 1° si les mots français *jour* et *ouverture* se couvraient entièrement, 2° si on pouvait démontrer que *janua* dans un temps reculé ait été employé dans le sens de *dies* ou de *lux*, car la coutume des poètes latins de dire *janua* au lieu d'*ostium*, en appliquant la figure de la synecdoche, ne prouve rien. En

1) Voir Bréal et Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, p. 140.

vérité, pour les défenseurs de l'équation *Janus* = **Dianus*, il reste à peine autre chose que d'adopter franchement la conséquence de leur théorie et de supposer aussi que *janus* et *Janus* sont d'origine différente et que ce n'est qu'une ressemblance accidentelle qui aurait amené les hommes à faire de l'un le symbole de l'autre. Cette théorie donc supprime le lien essentiel entre le dieu et son symbole. Mais si l'examen de la religion et du culte de Janus nous a appris quelque chose, c'est justement la connexion aussi intime que possible, et sans doute originelle, de ces deux éléments. Comme la *hasta* est Mars, comme la pierre sur le Capitole représente Jupiter, ainsi c'est l'arc, l'arcade, le *janus* i. e. *transitio pervia*, qui est la vraie représentation matérielle du dieu présidant aux transitions.

Pour ces raisons, selon moi, il faut abandonner l'étymologie qui rattache le nom de Janus à la racine *di* et les conclusions qu'on a tirées de cette étymologie.

D'autres veulent une solution diamétralement opposée. Selon eux, le Janus dans le ciel est une figure secondaire. Ils jugent que la notion abstraite du « génie des ouvertures » est la souche d'où se sont développées les autres fonctions du dieu à deux visages, même sa puissance céleste. C'est M. Roscher, qui a formulé le plus nettement cette théorie[1]. Il la défend surtout par la nécessité ou du moins la vraisemblance qu'il faut chercher les origines du dieu national dans les *indigitamenta* et comparer le patron des *jani* avec des divinités comme Terminus, le patron des termes, Limentinus, le patron des seuils, Cardea, la patronne des charnières. En cela, M. Roscher méconnaît le rang suprême de Janus et l'antiquité hors ligne de ses fonctions célestes. Comment peut-on traiter notre Janus, le gardien de la ville de Romulus, de pair avec tous ces dieux menus et plus que secondaires, dont les noms étaient contenus dans les *libri indigitamentorum*, avec Statilinus, Adeona, Abeona, qui gardent les petits enfants quand ils apprennent à se tenir debout et à marcher, avec Aesculanus et Argentinus, les génies de la monnaie de cuivre et d'ar-

1) Voir Roscher, *l. l.*, s. v. *Janus*, col. 37.

cent, avec Segetia qui prend soin des semailles, Bubona qui surveille les bœufs, Mellona et Pomona, les patronnes du miel et des fruits? Les fonctions spéciales de tous ces personnages sont claires par leur nom même et ils appartiennent à la même catégorie de divinités que le fameux *Aius Locutius*. Ils sont plus jeunes que la langue latine. Pour Janus, au contraire, sinon son culte, au moins sa dénomination doit être plus ancienne.

Cicéron explique l'appellatif *janus* par « transitio pervia ». Ainsi chaque passage, chaque porte ouverte est un *janus*. La forme d'arcade, bien qu'elle soit la plus ordinaire, n'est pas de rigueur. Le soi-disant *sororium tigillum* consacré à Junon Sororia et à Janus Curiatius avait la figure d'un *jugum*, étant formé de deux montants placés à une petite distance l'un de l'autre et dont les bouts supérieurs étaient unis par une poutre[1]. Le Janus Quirinus qu'on voit sur les monnaies de Néron rappelle par sa forme le Π grec. Cicéron était parfaitement dans son droit lorsqu'il justifiait la signification générale du « passage » par une affinité étymologique qui faisait de *janus* un dérivé du verbe *ire*. Seulement, cette étymologie ne peut plus être soutenue sérieusement aujourd'hui. Toutefois rien n'empêche de relier *janus* à une racine congénère et synonyme, *yâ*, qui est le sanskrit *yâ*; *yâ* : *i* = *yâd* (europ. *yât*) : *yâ* = *yâd* dans lat. *[illegible]* (*[illegible]* dans grec [illegible]) : *ga*. Le verbe *yâ* « aller » vit dans la langue sanscrite, par lui-même et par ses dérivés, et les langues baltoslaves possèdent des verbes qui remontent à cette racine *yâ*. De plus, il existe dans plusieurs branches du tronc indo-européen un vieux substantif neutre d'origine [illegible] qui est évidemment dérivé de *yâ*. C'est le bactrien *yârĕ*, le gothique *jer* (cp. angl. *year*, néerl. *jaar*, allemand *Jahr*); le vieux slavonien a un masc. *jarŭ* et un féminin *jara*; en grec ὥρα en est proche parent. Or, tous ces

1) Voir Festus, p. 297; Denys d'Halicarnasse, III, 22, §§ 7 et 8 : [illegible] (= *Jani Curiatii*) [illegible]

termes signifient un certain espace de temps, la « saison » ou « l'année ». Le vocalisme des langues germaniques et celui du grec portent à croire que la forme originaire du neutre protoethnique était *jêr*. Un mot pareil n'existe ni dans l'Inde, ni dans l'Italie. Par contre, les deux langues, le sanskrit et le latin, possèdent un mot de la même souche, le sanskrit *yâna*, le latin *janus*. Dans le Véda *yâna* signifie « voie, chemin », surtout en sens métaphorique; il est masculin et le même mot que le bactrien *yâna* « avancement, progrès, croissance » puis « prière ». Dans le sanskrit classique *yâna* est neutre; tantôt il est nom d'action et signifie « marche, voyage », par exemple comme terme militaire, tantôt il désigne le véhicule, « chariot, litière, monture, vaisseau ». Le même mot sous sa forme latine, *janus*, avec son dérivé *janua*, ne se borne pas à signifier l'« entrée », le « passage » dans l'espace, mais son emploi s'étend aussi sur la catégorie du temps. Ainsi transportons à la notion de temps la conception locale qui est le fondement des significations de *yâna* indien, de *yâna* iranien et de *janus* latin, et nous aurons les différentes fonctions du dieu Janus. C'est bien lui, en qui se personnifie la *transitio pervia* prise dans un sens temporel; c'est lui qui forme la transition entre deux époques, par qui le temps nouveau et présent — jour, mois, an — fait son entrée. Dans un autre sens, lui-même est marcheur et toujours en route. Alors il est le dieu de l'année et du temps, croyance antique que présuppose déjà la configuration des doigts de la vieille statue du sanctuaire du *Janus geminus*. C'est aussi comme tel qu'il protège les routes. De plus, il ouvre et ferme les portes célestes, emploi rempli dans la mythologie grecque par les Heures[1], et ce n'est pas dans la fonction seule qu'il y a affinité entre elles et lui[2].

1) Comp. Ovide, *Fastes*, I, 125 : *praesideo foribus caeli cum mitibus Horis*.

2) Je ne me dissimule pas une grave objection, qu'on peut faire à une étymologie qui rattache le germ. *jêr*, le zend *yârĕ*, le gr. *ὥρα*, à *janus* latin. C'est que les formes germanique et grecque feraient plutôt attendre *jânus*. Cependant, la vocalisation irrégulière n'est pas tout à fait impossible. D'abord il faut considérer que nous avons affaire à des mots d'une antiquité tellement reculée, qu'ils doivent avoir déjà eu une existence indépendante dans la langue mère.

Le thème en -ŏ, *janus*, g. *jani* n'était pas le seul. Il existait aussi un thème en -u qui s'est conservé dans la loi, dite de Numa, au sujet des *spolia opima*, où on lit le dat. *Janui Quirino*, et dans une inscription de la ville de Cales dans la Campanie, où se rencontre *Janu* comme abl. de l'appell. *janus* (*C. I. L.*, X, 4660). Du reste, le thème *janu-* paraît dans *janua*, *Januál*, *Januarius*, *Janiculum*. *Janus*, g. *janūs*, est formé comme sansk. *bhānu*, comme *sānu* : *snu* = lat. *sinus*, comme sansk. *sūnu* et got. *sunu*, etc.

Ces raisons étymologiques, tout en corroborant l'identité de l'appellation du dieu et de celle du symbole, qui signifie le « passage », ne sont pas de nature à favoriser la théorie de M. Roscher pour autant qu'elle représente la fonction céleste de Janus comme postérieure à sa signification générale et abstraite en tant que génie de toute ouverture et de tout commencement. Tout au contraire porte à admettre la priorité de sa nature céleste et cosmologique. C'est Janus le marcheur, Janus l'initiateur des nouvelles époques, Janus le créateur qu'on a de bonne heure représenté par le symbole du *janus* (en forme de Π ou d'arc). Plus tard on s'est mis à le représenter sous forme anthropomorphe. C'est aussi dans le symbole qu'il faut chercher l'explication de l'ancienne épithète *bifrons*. Le *janus* offre deux fronts égaux aux regards des passants ou des spectateurs. Dans le *Janus Quirinus* ces deux côtés regardaient l'est et l'ouest. Cette direction n'est pas due au hasard. Des deux *jani* l'un était opposé à la région où le soleil et les astres se lèvent, l'autre à celle où ils se couchent.

Maintenant, quand même il serait incontestable que le dérivé proethnique, qui contient le *r*, suit la vocalisation *ē*(*ā*), pourquoi s'ensuivrait-il nécessairement qu'un autre dérivé de la même racine dût présenter la même vocalisation? Est-il donc tellement certain que le timbre de la voyelle longue se soit déjà fixé dans cette période de la langue mère qui précède la formation des dérivés comme *jēr* ou *jāni*, en d'autres termes que les racines qui présentent *ē*(*ā*) ne présentent jamais *ā*, et en sens inverse que celles qui ont *ā* ne présentent jamais *ē*(*ā*)? Il semble, au contraire, qu'il y a d'autres exemples d'irrégularité dans la répartition de *ā*, *ē*, *ō* européens. Pour ne pas citer [illegible], gr. [illegible], et le [illegible] dans [illegible] et [illegible] sansk., qui sont douteux, il reste [illegible] et [illegible], [illegible] et [illegible] et quelques autres, voir Bechtel, *Hauptprobleme der indog. Lautlehre*, p. 243. Enfin les formes slaves *jarŭ*, *jarĭ* font plutôt penser à *jār*, qu'à *jēr* proethnique, malgré Brugmann, *Vergl. Gramm.*, § 76.

Autrement dit, ils répondaient aux deux parties du ciel. Par conséquent, ce monument qui était aussi vieux que la ville éternelle était consacré à une divinité céleste du temps. Dans ce sens l'un de ses fronts voit le passé, l'autre l'avenir.

On peut conjecturer que le symbole de l'arc a été fourni par la figure que le soleil et les astres semblent décrire au ciel pendant leur cours quotidien. Une telle origine convient bien à la nature de Janus.

Comme Janus est non seulement le dieu qui relie et unit les différentes époques, mais aussi le seigneur de l'époque nouvelle et présente, on s'attendrait à le voir figurer comme jeune, tandis que Saturne qui représente le passé est vieux. Saturne, en effet, est d'ordinaire représenté comme vieillard[1]. Par contre, il est assez rare de voir paraître Janus comme adolescent. L'allégorie a cédé à la popularité de la tradition qui avait métamorphosé Janus aussi bien que Saturne en vieux rois légendaires. C'est pourquoi, quand on a commencé à représenter *Janus bifrons* sous une figure humaine, on en a fait un homme d'âge avancé. Cet âge répondait bien à son rôle comme créateur et comme premier roi.

La mythologie des Hindous offre un parallèle en la personne de Sanatkumâra, le sage qui est déjà nommé dans la Châṇdogya-upanishad. Cet être mystérieux, dont le nom se compose de *sanat* « vieux » (cp. *senex*) et de *kumâra* « jeune », rappelle la ἕνη καὶ νέα des Grecs. Dans le Matsyapurâṇa il est dit « plus vieux que ce qu'il y a de plus vieux »[2].

A Janus Quirinus, dieu de la guerre, on peut comparer le dieu Skanda de la mythologie des Hindous. Tous les deux, Janus et Skanda, sont des « marcheurs », et Skanda s'appelle aussi Kumâra, à la fois « prince » et « jeune »[3]. Il semble que, comme

1) Par ex. *Enéide*, VII, 180 : *Saturnusque senex*. Comme Janus, Saturne est nommé *deorum princeps* (Macrobe, *Sat.*, I, vii, 14).

2) Matsyapurâṇa, IV, 27 :

> *tato 'sṛjad Vâmadevam triçûlavaradhâriṇam*
> *Sanatkumâram ca vibhum pûrveshâm api pûrvajam.*

3) Skanda doit être représenté comme adolescent, *kumârarûpin* (Varâhamihira, *Bṛhatsaṃhitâ*, 58, 41). Pourtant le même Skanda est assimilé autre part

Skanda, Janus Quirinus est le dieu de l'année, quand au commencement du printemps il part pour la guerre et la victoire. C'était bien lui que célébraient les chants des Saliens. Alors il diffère peu de Mars Gradivus. Si M. Mommsen a raison de voir dans Quirinus une doublure de Mars, — et cette équation est fort plausible, — Gradivus « le marcheur » étant à peu près synonyme de Janus « le marcheur », Mars Gradivus se couvre par Quirinus Janus[1].

Voici encore une autre divinité hindoue qui peut être comparée à Janus. Comme portier du ciel et patron de toute entrée il y a une concordance frappante entre le *deus bifrons* et Ganeça à la tête d'éléphant. Dans leur caractère d'initiateurs et de gardiens des entrées ils présentent un parallélisme qui saute aux yeux. Déjà William Jones, le fondateur de l'*Asiatic Society*, les a comparés (*Asiatic Researches*, I). Le culte de ce dieu hindou, patron des lettrés, qui éloigne les obstacles et qui est invoqué à tout commencement, est trop connu pour nous arrêter ici. Il suffit de rappeler que Ganeça, « le seigneur de la troupe », passe pour un fils du dieu du Temps, et que Skanda est son frère.

Ganeça n'apparaît pas dans la religion védique, c'est-à-dire qu'il n'est pas admis dans le cercle des religions et des rites brahmaniques. On ne saurait pourtant conclure de là que dans les temps où se forma la littérature védique cette divinité n'ait pas pu exister. Rien n'est plus trompeur que de pareils *argumenta ex silentio*. Mais inversement il serait tout aussi dangereux de faire remonter pour cela la divinité de Janus et celle des divinités

en termes exprès à Sanatkumâra. Chândogya upanishad, VII, 26, 2 : *tamasah pâram darçayati bhagavân Sanatkumâras tam Skanda ity âcakshate.*

1) Je ne saurais adhérer à l'opinion que M. Bréal a exprimée dans ses *Tables Eugubines* (p. 86) et maintenue dans son *Dictionnaire étymologique latin*. D'après lui Gradivus n'aurait pas été à l'origine un dieu de la Guerre, mais plutôt un dieu de l'Agriculture ; sa fonction première aurait été de surveiller les champs et les moissons, qu'il faisait croître, *grandescere* ; il y aurait affinité d'origine entre *grandis* et Gradivus. Si on ne veut pas laisser valoir contre cette hypothèse l'unanimité des témoignages de l'antiquité, comment expliquer que c'est Mars Gradivus en l'honneur de qui les Saliens exécutaient leurs danses militaires (Tite-Live, I, 20) ?

correspondantes du panthéon hindou à l'époque proethnique et d'essayer d'en démontrer l'identité primitive. Quand même on pourrait rendre plausible par des raisons convaincantes que Ganeça ou Skanda font partie du vieux legs des temps védiques, comme Indra, Savitar, Agni, une théorie pareille n'aurait pas de base solide.

Ainsi, comme résultat de l'examen qui nous a occupé dans les pages précédentes, nous pouvons constater : que la religion de Janus est plus ancienne que la fondation de la ville de Rome ; que la conception de cette divinité s'est formée dans les temps préhistoriques ; que, en somme, cette conception n'a pas changé durant les siècles qui séparent l'époque des rois romains du triomphe du christianisme. De plus, le nom du dieu relie cette conception à l'époque proethnique. Toutefois le nom *yâna* ne désigne pas une divinité, ni dans l'Inde ni dans l'Iran, et en Italie le mot *janus*, tout en étant appellation de dieu, est aussi un nom commun. Il semble donc que, quoique le mot *janus* se rattache à la langue mère et à la souche commune des langues indo-européennes, il faudra admettre que ce n'est que sur le sol de l'Italie ou du moins chez les ancêtres de la race italique que s'est constituée la religion de Janus, d'abord comme divinité qui opère dans le ciel et crée le monde existant, puis d'une manière plus générale comme le génie qui préside à toute initiative et qui est le patron de tout commencement et de toute entrée. Avec cela il est pourtant possible que les rudiments de cet ordre d'idées aient déjà existé dans les croyances et les pratiques des ancêtres communs de la race indo-européenne. De même que Janus est seulement dieu en Italie, mais que son nom (*yâna* arian et *janus* latin) ou un nom apparenté (german. *jâr*, slav. *jarŭ*, *jarĭ*, bactr. *yâre*, grec ὥρα) se rencontre sur un domaine beaucoup plus étendu, de même ce n'est que dans l'Inde que le dieu du feu s'appelle Agni, tandis que ce même nom comme appellatif s'emploie en sanskrit, en latin, en slave, en lithuanien. Pourtant la religion du feu remonte certainement à l'époque proethnique.

Groningue.

J. S. Speyer.

LES HYMNES DU RIG-VÉDA

SONT-ILS DES PRIÈRES?

Les premiers interprètes du *Rig-Véda* ont été les brâhmanes; mais les brâhmanes n'étaient pas mieux en situation pour le comprendre que César ou Cicéron ne l'auraient été pour expliquer le chant des frères Arvales. Et pourtant, c'est sur l'interprétation brâhmanique des Védas qu'est en grande partie fondée la nôtre. Les indianistes de l'Occident ont maintes fois rectifié l'exégèse de l'Inde, mais ce qu'ils en ont gardé est le plus souvent fautif. Aussi peut-on dire que nous ne connaîtrons vraiment les Védas que le jour où sera achevé le contrôle de ce que nous avons emprunté pour les éclairer à la tradition indigène. C'est une tâche considérable et dont les trois quarts au moins restent à accomplir. Le présent article a pour objet, dans l'esprit de l'auteur, de lui faire réaliser quelques progrès.

D'une manière plus précise encore, mon intention est de m'inscrire en faux contre une des données qui semble le plus solidement assise et le plus généralement acceptée parmi celles qui constituent ce que nous savons ou croyons savoir sur la religion védique. J'entends par là les idées courantes sur l'objet du sacrifice et le but principal des hymnes qui l'accompagnent.

S'il est vrai, comme j'ai essayé de le faire voir dans le premier volume de mon *Rig-Véda*, que les dévas ne sont autres que les flammes du sacrifice personnifiées par un pur artifice de rhétorique, et qu'aucune idée mystique ne s'attache encore à cette conception primitive de ceux qui deviendront les dieux, comment expliquer que le sacrifice soit un marché fondé sur le principe *do ut des* et qui se contracte entre les prêtres et les objets de leur culte? Ou bien les dévas jouissent d'une personnalité réelle pour le sacrificateur, ou bien celui-ci ne saurait attendre d'un phénomène physique sur la nature duquel il ne se trompe pas, l'appréciation de ses dons et l'octroi proportionnel des faveurs qu'il sollicite. Autrement dit, si l'idée des dévas intelligents et puissants est déjà née, j'ai eu tort de les définir comme je l'ai fait; si elle ne l'est pas,

on ne conçoit plus ni le sacrifice, ni les prières qui l'accompagnent.

Dans ces termes, la contradiction serait flagrante; seulement, à mon avis elle n'est que dans les termes et non pas dans les choses. En réalité, le sacrifice n'est pas un marché et les hymnes ne sont pas des prières.

Je réserve pour plus tard la recherche des causes primitives et intimes de l'acte religieux qui consistait chez tous les peuples civilisés de l'antiquité à allumer un feu à l'aide de substances liquides et inflammables, et à le faire suivre de chants ou de formules récités par ceux qui l'accomplissaient. Qu'il me suffise de faire remarquer pour l'instant que, s'il s'était agi à l'origine d'un échange de dons et de bons offices entre les hommes et les dieux, il faudrait admettre l'existence d'une théologie déjà très développée antérieurement à l'institution du sacrifice, et la nécessité seule de cette hypothèse suffit, selon moi, à rendre très problématique la théorie du sacrifice-échange. Mais, je le répète, je ne me propose pas de traiter sur-le-champ ce côté de la question et je passe tout de suite à l'examen de l'autre face sous laquelle elle peut être considérée, à savoir si les hymnes du sacrifice avaient bien pour principal objet, comme on ne cesse de l'affirmer, de joindre à l'énumération et à l'apologie des dons que le sacrificateur se proposait d'offrir aux dieux, l'indication des avantages qu'il attendait d'eux en *retour*. Eh bien, c'est ici un des nombreux points où les brâhmanes, dupes d'une illusion à laquelle il leur était d'autant plus difficile d'échapper qu'ils rattachaient pieusement l'origine de toutes leurs institutions aux prescriptions védiques, ont cru rencontrer dans les hymnes du *Rig* les idées de leur temps. Ils les ont interprétés en conséquence; ils leur ont fait dire ce qu'il fallait qu'ils disent pour justifier leurs croyances et leurs rites, et nous en serons d'autant moins surpris que, plus près de nous, les textes du Psalmiste, des Prophètes et surtout ceux des Évangiles ont été soumis par les Pères de l'Église à une méthode d'exégèse tout à fait analogue et déterminée par les mêmes circonstances.

Quand on lit les documents védiques avec des yeux non prévenus, on y trouve tout autre chose que ce que l'Inde y a vu.

Sur la question qui nous occupe on constate, par exemple, que les prétendues demandes de gloire, de richesse, de protection, de postérité ou de longévité qui, d'après l'interprétation brâhmanique, adoptée d'ailleurs par la science occidentale, remplissent les hymnes, sont en réalité des formules de vœu tendant uniquement à ce que le sacrifice s'accomplisse et adressées aux éléments qui le constituent (les dieux) en vue de l'accomplissement des fins qui les concernent, c'est-à-dire le fait d'être versé pour ce qui est du soma (ou des libations en général), et celui de briller ou de jeter ses flammes en ce qui regarde Agni. La preuve complète de cette assertion exigerait qu'on traduisît et commentât à cet effet tous les passages sur le sens desquels la méprise dont il s'agit a eu lieu, soit peut-être la moitié des hymnes du *Rig-Véda*. Fort heureusement le même résultat peut être obtenu à beaucoup moins de frais. Toutes les prières des hymnes peuvent être ramenées à quelques formules typiques dont l'explication suffit à celle des séries entières de passages parallèles qui s'y rapportent à titre de variantes.

Ce sont ces formules dont je vais essayer de donner une interprétation nouvelle en rapport avec le sens général que j'indiquais tout à l'heure.

1° — RV., hymne I, 23, 22-23 :

> *idám āpaḥ prá vahata*
> *yát kím ca duritám máyi,*
> *yád vāhám abhidudróha*
> *yád vā çepé utā́nṛtam.*

« Eaux, emportez en avant (entraînez) tout ce qui est en moi d'allure difficile, ou bien ce que j'ai comprimé, ou bien ce que j'ai enveloppé en tant que non coulé. »

Pâdas 1-2. — Traduction de Grassmann : « Eaux, emportez tout ce qu'il peut y avoir d'injuste en moi. » — *Duritám* signifie « ce dont l'allure est difficile ou empêchée » et non pas « mal, injuste ». Le sacrificateur souhaite que les eaux du sacrifice entraînent ce qui est arrêté en lui, c'est-à-dire sa libation même qui coulera, si les eaux qui lui sont identiques coulent. Son vœu revient à dire : « Il faut que je verse la libation. »

3. — Même idée qu'au premier hémistiche. Ce que le sacrificateur est censé avoir comprimé est la libation avant qu'il ne l'ait versée.

4. — Nouvelle forme de la même idée. *Anrta* est un synonyme de *durita*. L'*anrta* qu'enveloppe, que retient le sacrificateur est, comme précédemment, le liquide du sacrifice dont il n'a pas encore fait l'oblation. La racine *çap* est généralement considérée comme signifiant « conjurer, maudire ». C'est le sens qu'elle a, en effet, dans la littérature classique, mais par suite d'une fausse interprétation de son acception védique. *Çap* pour *çcap semble un doublet de *skap* qui signifie « ce qui couvre, enveloppe, » d'où « l'obscurité, la nuit ». Cf. gr. σκότος, σκιά, σκιάζω, etc.

ấpo adyấnv acârisham
rásena sám agasmahi,
páyasvân agna ấ gahi
tám mâ sám srja várcasâ.

« Aujourd'hui je suis allé à la suite des eaux; nous sommes allés au moyen de la liqueur et avec elle. O Agni, toi qui es pourvu de boisson, viens ici; par ton éclat, fais-moi couler avec toi. »

1-2. — Comme au vers précédent, le sacrificateur s'identifie avec la libation qu'il verse. C'est ainsi qu'il peut dire qu'il suit les eaux, qu'il va *par* elles et avec elles.

3-4. — Agni est invité à venir, c'est-à-dire à briller quand il a reçu la libation. Par là, il fait couler au moyen de son éclat, de sa flamme, le sacrificateur, c'est-à-dire la libation avec laquelle celui-ci s'identifie. Grassmann traduit le 4[e] hémistiche : « Arrose-moi d'éclat », ce qui n'a pas de sens ; *mâ*... *srja* ne signifie pas d'ailleurs « arrose-moi », mais « fais-moi couler ».

sám mâgne várcasâ srja
sám prajáyâ sám ấyushâ,
vidyúr me asya devấ
índro vidyât sahá ŕshibhih.

« O Agni, fais-moi couler par ton éclat, par ta production, par ton ardeur. Puissent les dieux me connaître! Puisse me connaître Indra avec les (ou par le moyen des) chanteurs! » Traduction de

Grassmann, (1er et 2e pâdas) : « O Agni, arrose-moi d'éclat, de longévité et d'une troupe d'enfants. »

1-2. — Même observation que ci-dessus sur le sens de *srja* et des compléments à l'instrumental qui accompagnent ce verbe. *Mâ* désigne comme précédemment la libation identifiée avec le sacrificateur qui la répand. *Prajâ* signifie, non pas la *postérité* du sacrificateur, mais la *procréation* (d'Agni par les eaux du sacrifice) ou sa personne en tant que produite ainsi.

3-4. — Les dieux ou les flammes d'Agni, ou bien encore Indra qui les personnifie, sont appelés à connaître la libation (toujours identifiée au sacrificateur) en s'en emparant avec et par le moyen des chanteurs ou des flammes crépitantes du sacrifice.

2°. — *RV.*, hymne I, 9, 7-8.

sám gómad indra vâ'javad
asmé prithú çrávo brihát,
viçvấyur dhehy ákshitam.

« O Indra, donne-nous (c'est-à-dire fais qu'il y ait pour nous en allumant nos libations) ce qui a des vaches (c'est-à-dire du lait) (= la libation), ce qui a de la nourriture (= la libation), la clameur large (et) haute (la libation crépitante qui s'étend en coulant et s'élève en brûlant), ce qui est tout ardeur, ce qui n'est pas réduit, (ou détruit, ce qui existe, vit, agit, se manifeste = la libation versée). » Traduction de Grassmann : « O Indra, donne-nous de grands biens qui soient riches en bétail et en nourriture, etc. »

asmé dhehi çrávo brihád
dyumnám sahasrasâ'tamam,
índra tâ' rathínîr íshah.

« O Indra, donne-nous (établis pour nous) une clameur haute (même explication qu'au vers précédent) ; un éclat qui possède des milliers de vaches (c'est-à-dire des milliers de libations consistant en lait), ces libations qui ont des chars (c'est-à-dire qui sont pareilles à des chars porteurs d'offrandes. » Traduction de Grassmann : « O Indra, accorde nous une grande gloire, une richesse qui nous vaille mille joies, et de la nourriture qui remplisse des chars. »

3°. — La formule très fréquente *yam çárma nah* est généralement expliquée comme signifiant « nous donner protection, nous protéger ». Ainsi au vers I, 22, 15 :

pṛthivi... yáchā naḥ çárma saprathaḥ

Grassmann traduit : « O terre, procure-nous une protection étendue. » Or *yam* signifie, non pas « procurer, fournir », mais « mettre en mouvement, conduire, diriger » et *çárman* est comme *çarana* un dérivé de la rac. *çar* pour *çcar*, doublet de *car* « aller », qui se contracte en *çr* dans les formes causatives *çrayate*, *çrita*, etc., « faire aller, conduire, diriger ». Le *çárman* est « ce qui va, la chose mobile » et, quand il s'agit du sacrifice, le soma ou la libation. Le passage cité devra donc se traduire : « O large (libation), mets en mouvement, (fais couler) le liquide de nous (notre libation) qui s'étend ; c'est-à-dire fais en sorte de couler. »

S'expliqueront en conséquence les passages suivants :

I, 17, 8 :

indrâvaruṇa... asmábhyaṃ çárma yachatam.

« O Indra et Varuna, faites couler pour nous la libation. »

I, 90, 3 :

té asmábhyaṃ çárma yaṃsann
amṛtâ mártyebhyaḥ.

« Ces (dieux) non morts (actifs) ont fait couler la libation pour nous, pour les morts. »

Les *martyas* sont les libations inactives ou absentes ; les *amṛtas* sont ces mêmes libations actives ou employées au sacrifice [1]. Dire que les vivantes ont envoyé la libation aux mortes revient à déclarer que celles-là ont mis celles-ci en état de couler elles-mêmes, de répandre la libation qu'elles retenaient ou dont elles manquaient. Explication identique pour *asmábhyam* aux deux passages cités : Indra et Varuṇa d'une part, les *amṛtas* de l'autre ont fait couler la libation « pour nous », c'est-à-dire « pour les sacrificateurs », en ce sens qu'ils étaient censés en manquer avant que les

1) Voir mon ouvrage : *Le Rig-Véda et les origines de la myth. indo-europ.*, p. 171 seqq.

dieux n'apportent leur concours. Dès l'instant où les libations coulent par l'intermédiaire de Indra et Varuṇa ou des amṛtas, on peut dire que ce sont eux qui les ont fournies aux sacrificateurs. Ce genre de subtilité est tout à fait dans le tour habituel de la pensée védique.

4°. — La racine *pâ* est donnée à tort par les lexicographes comme signifiant « surveiller, protéger ». En réalité, elle a le sens qu'indiquent le sanscrit *pati*, maître, le gr. -πος dans δεσπότης, le latin *potis*, etc., à savoir « maîtriser, prendre, s'emparer de ». Dans le *Rig-Véda*, le verbe *pâ* est fréquemment construit avec un accusatif exprimant la chose dont on s'empare et un ou plusieurs ablatifs qui désignent ce à quoi ou celui à qui on l'enlève. Exemples :

I, 18, 5 :

tvám tám brahmaṇas pate
sóma índraç ca mártyam,
dákṣiṇā pātv áṃhasaḥ.

« O Brahmanaspati, que toi, Soma, Indra et l'oblation arrachent ce mort à l'oppression. » Traduction de Grassmann : O toi Brahmanaspati, ainsi que Soma et Indra, préserve le mortel de la gêne, et que la Dakṣinā nous protège. »

Le mort est la libation non versée que les différents éléments du sacrifice délivrent en quelque sorte du poids qui l'opprime lorsque de morte elle devient vivante, c'est-à-dire coulante.

IV, 4, 15 :

ágne....
dáhāçaso rakṣásaḥ pāhy asmā́n
druhó nidó mitramaho avadyā́t.

« O Agni, toi qui dois ta grandeur à ton ami (le soma), brûle ceux qui ne chantent pas, arrache-nous à celui qui nous retient, à celui qui nous opprime, à celui qui nous nuit, à celui qui est sans voix. » Traduction de Grassmann : « O Agni, brûle les démons, et préserve nous, toi qui es riche en amis, de la tromperie, de la haine et du blâme. »

Comme souvent et en particulier aux passages déjà cités plus

haut (hym. I, 23), le sacrificateur s'identifie aux libations qu'il est prêt à verser. Les mots *anas*, *rakshas*, *druh*, *nid*, *avadya* désignent une seule et même chose qui est l'obstacle imaginaire considéré comme retenant la libation non versée. Cet obstacle est sans voix (*anas*, *avadya*) par opposition au soma qui crépite quand il est rapproché des flammes d'Agni.

Ces quelques passages suffisent, je le répète, à la démonstration, car la plupart des prétendues prières védiques sont des variantes de l'un ou l'autre d'entre eux. Mon interprétation a nécessité, il est vrai, la rectification du sens de plusieurs vocables, mais j'ai fait voir ailleurs[1] les raisons en vertu desquelles le contrôle des significations védiques est une tâche qui doit précéder tout essai d'explication sérieuse. Bergaigne l'avait si bien compris déjà qu'il considérait ses *Études sur le Lexique du Rig-Véda* comme la préface indispensable de la traduction complète des hymnes qu'il méditait. Étant donné le sens auquel j'arrive à l'aide de précautions analogues, je crois pouvoir accompagner ce qui précède des conclusions suivantes. Les devas védiques n'étaient pas des dieux qu'on priait, et ce seul fait ramène les textes qui nous l'apprennent à une antiquité théologique que n'atteint peut-être aucune autre espèce de documents religieux connus jusqu'ici. Aussi bien, pour qui se représente l'histoire des religions comme un développement, cette constatation est plus curieuse que surprenante. Ici, comme sur les autres domaines intellectuels, les plus hautes conceptions ont procédé des commencements les plus humbles. Les attributs divins et la toute-puissance en particulier, sont des acquisitions de l'idée de Dieu. La logique nous l'avait fait pressentir ; mais les preuves écrites qui nous le démontrent ne sont pas moins intéressantes pour être moins imprévues.

Paul Regnaud.

1) *Le Rig-Véda et les origines*, etc., chap. iv.

BULLETIN DE LA RELIGION JUIVE

TRAVAUX RÉCENTS SUR L'ANCIEN TESTAMENT

Travaux de MM. Maurice Vernes, Cornill, Bruston, Westphal, Ferdinand Montet, Cheyne.

La Bibliographie publiée tous les deux mois dans cette Revue montre l'abondance des publications qui ont pour objet la religion d'Israël, les études critiques sur l'Ancien Testament ou l'histoire du Judaïsme. Je ne prétends pas résumer dans ce Bulletin toute la littérature récente relative à l'Ancien Testament. Je me propose simplement de grouper sous un titre commun des notices, qui auraient pu faire autant de comptes rendus différents, mais dont la juxtaposition permettra au lecteur de se faire une idée plus claire de l'état actuel des études dans cette province de l'histoire générale des religions. Les ouvrages que je vais passer en revue sont : tantôt un livre qui a la prétention de donner à la science une direction nouvelle, toute différente de celle que lui ont imprimée les historiens et les critiques les plus autorisés ; tantôt des œuvres d'ensemble qui me paraissent résumer le mieux l'état actuel de nos connaissances ; tantôt encore des travaux qui méritent d'attirer notre attention comme témoignage du réveil des études bibliques dans notre pays.

Commençons par le plus révolutionnaire de nos auteurs. On devine qu'il s'agit de M. *Maurice Vernes*. C'est un gros ouvrage qu'il vient de publier chez Leroux dans la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, section des Sciences religieuses, t. II et III, sous ce titre un peu alambiqué : *Du prétendu polythéisme des Hébreux; Essai critique sur la Religion d'Israël, suivi d'un examen de l'authenticité des écrits prophétiques* (2 voll. in-8).

L'œuvre de M. Maurice Vernes est déjà considérable ; et cependant, le champ qu'elle embrasse paraît restreint. Le fécond auteur n'a qu'un but : *affirmer* la pseudépigraphie de tous les écrits hébreux renfermés dans ce qu'on est convenu d'appeler la *Bible*. Quand je dis que le champ des études de M. Vernes paraît restreint, je ne parle que de l'apparence ; car pour atteindre ce but exclusif, il faut effleurer tous les sujets, appeler la science psychologique, la critique philologique, l'histoire à la rescousse ; c'est à un monde, en réalité, que s'attaque le professeur des Hautes-Études. Il est vrai que M. Vernes simplifie sa tâche. Comme je viens de le dire, il se contente jusqu'à présent d'*affirmer* l'inauthenticité des écrits bibliques ; car si dans ses ouvrages précédents il nous a promis des preuves, il faut avouer qu'elles se font bien attendre. Le mémoire considérable qu'il livre au public, sous les auspices de l'École des Hautes-Études, n'est pas fait pour nous en apprendre davantage. Les affirmations abondent, — et dans le nombre combien qui auraient besoin d'une longue démonstration, — mais de preuves, point.

M. Vernes prenant les livres hébreux en bloc, sans distinction de dates, les divise en quatre catégories : les livres historiques, les livres législatifs, les livres prophétiques, les hagiographes. Les premiers ont été écrits, entre le IVe et le IIIe siècles avant notre ère ; les seconds n'ont pas vu le jour avant l'exil ; les livres prophétiques sont des IVe et IIIe siècles ; les hagiographes ont dû naître aux IIIe, IIe et Ier siècles avant J.-C. Dans ces documents M. Vernes recherche les textes ayant rapport : 1° aux *sanctuaires* ; 2° aux *dispositions des sanctuaires : simulacres et emblèmes divins* ; 3° aux *fêtes et aux sacrifices* ; 4° au *contrat ou alliance du Sinaï* ; 5° au *clergé : prêtres et lévites* ; 6° aux *prophètes et au prophétisme* (Ier vol. ; 440 pages) ; 7° aux *idées sur la divinité* ; 8° aux *espérances messianiques* ; 9° au *polythéisme étranger* ; le tout suivi d'une conclusion générale, et d'une étude ayant pour titre : *Examen de l'authenticité des écrits prophétiques* (IIe vol. ; 411 pages). Et dans une langue très abondante, trop abondante, oratoire même, il montre qu'il ne peut être question de donner une histoire de l'évolution des institutions religieuses

en Israël. Tous les textes qui le gênent, il les déclare apocryphes; il affirme que le sens que l'exégèse leur donne n'est pas le vrai; mais il se garde bien de nous dire pourquoi. Les conclusions? il en est de bien curieuses: quand ce ne serait que celle qui a trait au prophétisme : « Le prophétisme est une institution des temps du second temple, que les docteurs juifs ont à la fois idéalisée et projetée jusque dans les temps les plus reculés du passé. A-t-elle pris naissance à l'époque qui précède la captivité? Les textes venus entre nos mains ne nous permettent pas de l'affirmer; mais ce qui ressort de leur examen, c'est que plus on se rapproche des temps du christianisme, plus le rôle assigné au prophétisme grandit. » J'avoue n'avoir rien à répondre à M. Vernes sur ce point. Quand on propose de pareilles thèses sans les étayer par une démonstration rigoureuse et qui épuise jusqu'aux moindres détails du sujet, on fait appel à la foi du lecteur, non à son jugement; il faut croire ou ne pas croire, c'est tout ce que l'on peut faire.

M. Vernes se rend-il bien compte du défi qu'il jette dans de telles thèses, je ne dirai pas seulement à la raison de ses lecteurs, mais à l'histoire universelle? Ce qu'il propose à notre créance, c'est un miracle plus difficile et plus extraordinaire que les plus extraordinaires de la Bible. Nous sommes obligés de croire, qu'alors que dans toute l'antiquité le sens critique a manqué au plus haut degré, si bien que les pastiches se découvrent sans difficulté, des hommes se sont trouvés, si merveilleusement doués, qu'ils ont tout ensemble composé des histoires, des légendes, des prophéties, des poèmes dont ils ont varié à l'infini les couleurs locales, le cadre, la langue, le vocabulaire. Et ces hommes qui dans tous les temps seraient des génies plus illustres que les plus illustres de la Grèce et des temps modernes, auraient été à ce point modestes et désintéressés que leurs noms ne seraient pas parvenus jusqu'à nous! En vérité, c'est trop exiger de notre crédulité. Mais dans une telle hypothèse qu'est-ce qui a existé en Israël avant l'exil? Et de quel droit parlez-vous même d'histoire avant l'exil? Allez jusqu'au bout de votre logique. Et si une littérature aussi variée que celle que nous présente la *Bible* a vu

le jour, comme un de ces îlots qui jaillissent de l'Océan par quelque poussée plutonienne, dites aussi que ce peuple d'Israël est apparu soudain, sans évolution, sans histoire, *sans père ni mère*, comme Melchisédec, créé dans toute sa force et toute sa maturité, par un coup de baguette magique de quelque génie, aimant à se jouer des hommes, au gré de sa fantaisie. Je prévois qu'une telle méthode produira des fruits, et qu'un disciple de M. Vernes viendra nous dire quelque jour que le Roman de la Rose, Joinville, Rabelais, Montaigne, Malherbe, Racine, Corneille, La Bruyère, sont le résultat des savants travaux d'une Académie qui ayant achevé un Dictionnaire longtemps chéri s'est mis dans la tête d'écrire une littérature variée pour la plus grande mystification de la gent humaine.

Non, et malgré le grand désir que nous avons de rendre justice à M. Vernes, nous sommes obligé d'avouer que son entreprise ne nous paraît pas conduite selon les exigences de la méthode scientifique et qu'elle peut nous être fort préjudiciable aux yeux des savants étrangers.

M. Vernes parle des disciples de Reuss et de Kuenen comme s'ils sacrifiaient tout au mot d'ordre de l'école. Il représente les savants modernes comme une église fermée et étroite; rien de cela n'existe. Il ne fera pas plus croire à la légende de l'école Graf-Reuss-Kuenen-Wellhausen, comme école orthodoxe et autoritaire, qu'à la légende de *cette Grande Synagogue*, pure légende édifiée sur un texte mal compris, sorte d'académie savante qui aurait *projeté jusqu'aux temps les plus reculés du passé* les produits multiples de son prurit littéraire. Les savants qui se réclament de ces grands noms ont leurs raisons pour cela, tout aussi respectables que celles qui permettent à M. Vernes de reconnaître en MM. d'Eichthal et Havet, ses deux excitateurs intellectuels. Et s'ils les suivent, c'est qu'ils ont pensé que ces savants ont donné à la science une impulsion bienfaisante et rationnelle. Si nous nous étonnons en face des affirmations étranges de M. Vernes, ce n'est donc pas par pure déférence pour ceux qui sont nos maîtres; mais c'est que nous voulons que toute affirmation, en matière littéraire, soit appuyée de preuves solides et

discutables. Que M. Vernes nous propose ses preuves et alors nous verrons ce qu'elles valent. Jusqu'à nouvel ordre, il nous permettra de préférer les affirmations d'un Kuenen ou d'un Reuss, parce que nous en avons pesé les raisons.

J'ai lu avec le plus grand soin l'*Examen de l'authenticité des prophètes*. M. Vernes m'a affirmé qu'Amos, Jérémie et Daniel devaient être mis sur le même plan, qu'il n'y avait pas de différence essentielle entre ces écrits ; j'ai relu avec un soin non moins jaloux Daniel, Jérémie et Amos, et je ne suis absolument pas de son avis ! On m'a dit d'y regarder de très près ; j'ai pesé chaque mot, chaque situation, et je n'ai pu que désirer davantage d'être éclairé par M. Vernes. Si le fond des prophéties de Jérémie n'est pas un livre authentique, reflétant une personnalité puissante et vivante, si dans ses pages fortes, émues, vibrantes, il n'y a pas un cœur d'homme, qui les a vécues avant de les dicter, alors il n'y a plus rien et l'histoire n'est plus qu'un roman sans valeur et sans réalité. Je dirai la même chose de la plupart des écrits hébreux.

Les savants étrangers, à de très rares exceptions, ont purement et simplement écarté l'hypothèse de M. Vernes, sans daigner s'y arrêter. Nous ne nous permettrions pas d'en faire autant. Seulement que M. Vernes nous autorise à ne nous déclarer convaincu du bien fondé de ses critiques que le jour, prochain nous l'espérons, où il nous donnera cette *Introduction aux livres bibliques* que nous attendons avec impatience et sans laquelle toutes ses affirmations générales et tous ses raisonnements en bloc ne convaincront jamais personne.

La librairie académique de Mohr, à Fribourg-en-Brisgau, a eu l'excellente idée de confier à des hommes spéciaux la confection de *Manuels théologiques* à l'usage des étudiants en théologie protestants. L'Encyclopédie, l'Ancien Testament, le Nouveau Testament, l'Histoire ecclésiastique, la Théologie systématique et la Théologie pratique vont donc se présenter d'une façon simple et pratique aux étudiants qui veulent avant tout un bon résumé des questions scientifiques. Pour ce qui regarde l'Ancien Testa-

ment, l'*Histoire du peuple d'Israël* sera traitée par M. le professeur Guthe, de Leipzig ; la *Théologie de l'Ancien Testament* par M. le professeur Stade, de Giessen. M. Cornill, de Kœnigsberg, a ouvert la série par l'*Introduction à l'Ancien Testament*[1].

« Je me suis efforcé, dit-il, de tenir le milieu entre une œuvre de détail et un pur résumé ; je n'ai pas voulu seulement apporter des résultats aux étudiants ; mon intention a été de leur faciliter le travail personnel. » C'est là un programme louable ; et nous pouvons dire que l'auteur ne lui a pas été infidèle. En 323 pages, il a résumé aussi impartialement que possible les débats qui se livrent sur le terrain de l'Ancien Testament. Les onze premières pages donnent une excellente histoire de la discipline, fort instructive. De la page 16 à la page 277, il étudie chaque livre en particulier : c'est l'*Introduction spéciale*. De la page 277 à la page 292, l'Histoire du Canon de l'Ancien Testament est esquissée. L'ouvrage se termine par une Histoire du Texte, subdivisée en cinq paragraphes avec les titres suivants : « Matériel d'écriture et lettres, perfectionnement de l'écriture ; le texte massoréthique ; les rapports du texte massoréthique avec le texte primitif ; traduction. » Enfin, les recherches sont facilitées : 1° par une Table analytique (p. 311-314) qui donne, avec dates et synchronismes, un schéma de l'évolution littéraire d'Israël ; 2° par un Index (p. 314-320) ; 3° enfin par un relevé de tous les passages de l'Ancien Testament cités dans le cours de l'ouvrage (p. 321-323).

M. Cornill appartient à l'école strictement historique qui a révolutionné l'étude de l'Ancien Testament ; c'est dire qu'il n'admet que fort peu des idées purement traditionnelles ayant cours au sujet de l'origine et de la date des divers écrits réunis sous ce nom. Avant l'époque des rois il place le cantique de Débora ; il attribue à David, II *Samuel*, I, 19-27 ; à Salomon, I *Rois*, VIII, 12-13, d'après les Septante. Toute la littérature, en dehors de ces quelques textes, évolue entre l'époque du schisme et l'année 130 avant Jésus-Christ qui voit naître le livre d'Esther. Quel-

[1] *Grundriss der theologischen Wissenschaften*, II. 1. Carl Heinrich Cornill, *Einleitung in das Alte Testament*. (J. C. B. Mohr, Freiburg i. B., 1891).

ques indications suffiront pour montrer les résultats auxquels il est arrivé.

Pour l'Hexateuque, l'écrit jahviste primitif, J, est écrit sous Josaphat, en Juda, vers 850 ; le gros œuvre de l'Élohiste paraît en Israël vers 750. Aux environs de 650, un Éphraïmite resté en Palestine fait une seconde édition de l'Élohiste, E^{2}. A la même époque, l'écrit jahviste est complété ; et dans la deuxième moitié du VIIe siècle, l'Élohiste et le Jahviste sont réunis, *Rj*. En 621, proclamation canonique du Deutéronome primitif, composé très peu de temps avant cette date. Dans la deuxième période de l'exil se forment les premiers linéaments d'un code sacerdotal, P^{h}, auquel s'ajoute vers 450 une œuvre lévitique, P^{g}, composée en Babylonie aux environs de l'an 500. En 444, proclamation de la loi contenue dans l'écrit lévitique, $P^{h}+P^{g}$. Le premier livre de l'alliance, *Exode*, XXI-XXIII, date des premiers jours du schisme.

La plus grande partie des Psaumes a été composée à l'époque du second temple, avant la Chronique. Seuls les Psaumes 44, 74, 79, 83 peuvent d'une façon certaine être attribués à l'époque des Macchabées.

Les Prophètes sont étudiés avec un soin très spécial. De son étude sort, lumineuse, l'authenticité de la plus grande partie du canon prophétique. Cependant notre auteur reporte Joël à la fin de la domination persane, après l'an 400. Les arguments qu'il a présentés à cet effet ne nous ont pas convaincu : et nous continuerons jusqu'à nouvel ordre à considérer Joël comme un des plus vieux prophètes. Voici, d'autre part, la liste complète des passages qu'il regarde comme interpolés et qui ont été écrits avant 250, année qui voit se fermer le canon prophétique : *Ésaïe*, II, 2-4 ; IV, 5-6 ; XI, 10-XII, 6 ; XXXII, 1-8 ; XXXIII, 9-XXXIII, 24 ; — *Jérémie*, III, 17-18 ; V, 20-22 ; X, 1-16 ; XV, 11-14 ; XVII, 19-27 ; XXV, 30-38 ; XXXI, 35-37 ; XXXII, 17-23 ; XXXIII, 2-3 ; L, 1-LI, 58 ; — *Osée*, I, 7 ; II, 1-3 ; III, 5 ; IV 15 ; — *Amos*, II, 4-5 ; IV, 13 ; V, 8-9 ; IX, 5-6. — *Michée*, IV, 1-4, 11-14 ; V, 1-3, 6-14 ; II, 12-13 ; IV, 5-10 ; V, 4-5 ; VII, 7-20. — *Habacuc*, II, 9-20 ; III (?) ; — *Sophonie*, III, 14-20. Nous ne voyons pas très clairement, pour

nôtre part, les raisons qui ont poussé M. Cornill à rejeter comme « secondaires » tous ces passages ; plusieurs d'entre eux, entre autres *Jérémie* XII, 17-18 et tous les textes contestés d'*Amos*, sont pour nous des plus authentiques. En faisant exception pour *Ésaïe*, XL-LXVI, qui de l'aveu de tout le monde ne se comprend qu'à la condition d'être reporté au temps de l'exil, ou même sous la domination persane, il me semble qu'il faut se garder, autant que faire se peut, de la critique conjecturale telle qu'elle est appliquée dans les travaux de MM. Havet et Vernes, pour ne parler que de notre pays.

L'ouvrage est écrit dans une langue brève, pure ; on le lit très facilement, ce dont il faut louer l'auteur. Je ne formulerai qu'une critique, relative à la méthode. Je voudrais voir les auteurs d'*Introductions à l'Ancien Testament* abandonner ce que j'appelerai l'exposition analytique, pour adopter la forme synthétique. Rien ne m'est plus désagréable que de lire un volume de critique littéraire où les ouvrages les plus récents sont analysés avant les plus anciens, et cela, parce que les théologiens juifs ont rangé les livres de la Bible dans l'ordre que l'on sait. Pourquoi, — les résultats critiques obtenus, — ne pas donner à l'*Introduction* le caractère d'une *Histoire* ? Ce qui nous charme dans l'ouvrage de Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments*, c'est l'histoire expliquant la littérature. Sans lui donner une forme aussi complète, aussi détaillée, M. Cornill n'aurait-il pas pu développer sa *table analytique*, quitte à reproduire ses études critiques si précises dans l'enchaînement de sa reconstitution littéraire ?... L'Introduction à l'Ancien Testament gagnerait à être traitée chronologiquement.

Mais comme nous ne pouvons changer ce qui existe, sachons nous contenter de ce que l'on nous donne, quand surtout nous avons affaire à un livre comme cette *Introduction* et à un maître tel que M. le professeur Cornill. Nous souhaitons à cette œuvre nouvelle beaucoup de lecteurs et, si possible, une traduction en notre langue, qui serait fort utile à tous ceux qui étudient scientifiquement l'Ancien Testament.

En même temps que Mohr, à Fribourg, l'éditeur Clark, d'Édimbourg, a senti le besoin de fonder une bibliothèque théologique scientifique. Les savants les plus en renom en Angleterre et en Amérique ont promis leur collaboration. Les professeurs Davidson, d'Édimbourg, Salmond, d'Aberdeen, Bruce, de Glasgow, Fairbairn, d'Oxford, Robert Flint, d'Édimbourg, F. Brown, de New-York, Fischer, de New-Haven (États-Unis), Philip Schaff, de New-York, Newman Smyth, de New-Haven (États-Unis), Allen, de Cambridge (État-Unis) et A. Mac Giffert, de Cincinnati (États-Unis) ont été chargés chacun d'une discipline particulière et la traiteront avec toute la compétence désirable. C'est M. Fairbairn, d'Oxford, qui traitera des *Religions comparées*. Pour le moment, comme à Fribourg, c'est l'Ancien Testament qui ouvre la marche. M. *Driver*, professeur d'hébreu à Oxford nous présente une *Introduction à l'Ancien Testament*[1] qui a eu un succès considérable, malgré sa méthode purement scientifique, puisque, publié en juin 1891, l'ouvrage a été tiré en seconde édition au mois de novembre de la même année.

Jusqu'ici l'Angleterre pouvait passer, à la rigueur, pour la terre classique de l'ignorance théologique. Malgré de récents procès en hérésie, la science continentale a cependant pénétré chez elle, et, pour ne parler que des études bibliques, les noms de R. W. Smith, Davidson, Bruce, Cheyne, Driver, etc. sont bien connus de tous ceux qui suivent d'un œil attentif le mouvement de la science. Il était urgent qu'à côté des innombrables traductions de l'allemand et du français, rarement bien faites, les savants anglais apportassent, avec leur esprit particulier, les résultats de leurs propres recherches. Le livre de M. Driver est donc un événement. Ce n'est pas que M. Driver nous présente des vues nouvelles. D'ailleurs pour le moment, la condensation de minutieuses monographies, le résumé d'études patientes et sèches est peut-être ce qu'il y a de plus opportun. Faisons d'abord nos comptes, avant de faire de nouvelles dépenses : faisons le bilan

1) S. R. Driver, D. D. *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburgh, T. et T. Clark, 1892. in-8, xxv-522 p.

de nos découvertes, des points acquis avant de tenter l'inconnu. Or, l'ouvrage de M. Driver nous donne un résumé très fidèle des résultats les plus généralement admis par les hébraïsants, au sujet de la littérature hébraïque. Mais ce serait être injuste envers l'auteur que de le considérer comme un simple vulgarisateur de la science des autres ; son petit livre sur *Ésaïe*, ses notes sur *Samuel* dont nous parlons plus loin nous l'ont fait apprécier comme un savant très érudit, possédant en plus une langue très ferme et très claire : M. Driver ne croit pas que la science doive être ennuyeuse. L'ouvrage qui nous occupe ici est un gage de plus du sérieux et de la compétence de l'auteur dans les questions de critique relatives à l'Ancien Testament.

Il n'a pas voulu faire une *histoire* de la littérature, ni traiter de de la *théologie de l'Ancien Testament*. Il se contente de donner une introduction critique aux différents livres de la Bible, les prenant dans l'ordre où ils se présentent dans nos Bibles hébraïques. Puisque lui-même nous prie, dans la préface, de ne le regarder comme responsable que de ce qu'il dit et d'être fort indulgent pour ce qu'il n'a pas dit, nous devons nous contenter de constater les résultats obtenus, et ne pas faire intervenir ici une discussion relative à la méthode qui nous semblerait la plus conforme aux nécessités de l'heure actuelle.

Chaque livre est étudié avec le plus grand soin, chaque chapitre analysé. Les questions relatives à l'auteur et à la date sont traitées très complètement et avec un tact que nécessitent les opinions préconçues de beaucoup de compatriotes de l'auteur. Sa critique n'est pas tranchante ; c'est avec maintes précautions qu'il introduit son opinion ; mais lorsqu'elle est introduite, quelle force et quelle habileté dans le classement des arguments qu'il énumère méthodiquement pour soutenir son opinion ! L'on sent fort bien que le succès du livre de M. Driver, si avancé au point de vue des conclusions puisqu'on ne peut le ranger que parmi les disciples de Reuss-Graf-Wellhausen, tient principalement aux précautions qu'il a prises pour faire accepter ce qu'il croit être la vérité. L'en blâmerons-nous ? Nullement. La vérité est nécessaire : mais pourquoi lui donner une allure blessante ? Sa criti-

qui ne s'entoure pas cependant d'une atmosphère nébuleuse comme celle de M. Cheyne. Tout est clair, précis, les résultats sont fermes ; ce qui ne signifie pas qu'il ne sache pas suspendre son jugement quand il le faut. Le doute reste quelquefois la seule solution ferme, en face des opinions contradictoires des savants ; et en pareil cas il est plus scientifique qu'une affirmation hasardeuse, ne reposant que sur le sable. En matière de critique biblique, j'aime ce ton respectueux, lorsqu'il ne sacrifie d'ailleurs rien de la vérité, ce qui est le cas pour M. Driver.

En général, ses conclusions sont fort rapprochées de celles de M. Cornill. Cependant il fait dater le Deutéronome des temps du roi Manassé et si M. Cornill conclut que Daniel a été écrit en *janvier* 164 avant J.-C., M. Driver n'est pas éloigné de croire que l'an 168 s'imposera comme date définitive. Il me semble donc inutile après ce que je viens de dire de l'*Introduction* de M. Cornill d'insister davantage sur celle de son collègue anglais. Ce que j'en ai dit suffira pour en faire connaître l'esprit.

Je voudrais cependant, avant de passer outre, donner un exemple des schémas qu'emploie l'auteur pour montrer comment les sources du Pentateuque se pénètrent et peuvent se séparer.

Prenons par exemple le passage de l'Exode compris entre les chapitres xix, 3 et xx. *P* est le code sacerdotal ; *JE*, le Jahviste et l'Élohiste. M. Driver procède ainsi :

P
J
E xix, 3—19 — 20—25 — xx, 1—21 — 22, 23—xxiii, 33 — xxiv, 1—2 — 3—8 — (9—11), 12—14
P xxiv, 15—18a — xxv, 1—xxxi, 18a
J
E — xxxi, 18b — xxxii, [illegible], xxxiii, 1—6
P — xxxiv, 29—35, xxxv—xl
J
E xxxii, 9—14 — xx—xxiii, xxx—xxxiii, [illegible] — xxxiv, 12—26, 28

Les passages entre parenthèses sont regardés comme dus à la plume du compilateur de *JE*. Ceux qui sont mis en regard de chaque lettre *P*, *J* ou *E*, sont déclarés appartenir à l'une de ces trois sources ; ceux au contraire qui suivent la ligne intermédiaire entre *J* et *E* n'ont pu être d'une façon convenable séparés en

leurs éléments constitutifs. De la sorte, le lecteur attentif sait dans chaque paragraphe quelles sont les sources qui ont fourni le récit actuel ; et la réunion de tous ces schémas donne une vue d'ensemble de la composition littéraire du Pentateuque.

L'auteur s'est borné à l'*Introduction spéciale*. Il n'a pas cru devoir compléter son œuvre par une *Introduction générale*, traitant du texte, du canon[1], les anciennes versions, etc. Nous espérons bien qu'il continuera un travail si bien commencé et ce qu'il a déjà publié nous permet d'espérer beaucoup de lui.

Puisque nous parlons de M. Driver il n'est peut-être pas trop tard encore pour mentionner l'un de ses travaux de critique personnelle et originale que je signalais il y a un instant et qui méritent d'attirer l'attention. Les *Notes on the Hebrew text of the Books of Samuel, with an introduction on hebrew Palæography and the ancient Versions, and Facsimiles of inscriptions* (Oxford; Clarendon Press, 1890), ne sont pas une traduction, ni une adaptation de la monographie célèbre de Wellhausen. L'auteur nous apprend que s'il semble avoir usé librement de cette dernière, son excuse serait dans le fait qu'il écrit pour des étudiants anglais, incapables la plupart du temps de recourir à l'allemand (p. iv). C'est une étude solide et fort instructive du texte si défectueux de Samuel, que M. Driver voudrait reconstituer à l'aide des anciennes versions, grecques, latines et sémitiques. Ce qui m'a frappé, chez le savant anglais, c'est la sûreté du coup d'œil, la sagacité merveilleuse avec lesquelles il sait, sinon retrouver le texte primitif, du moins indiquer les moyens de s'en approcher. Sous ce rapport, son livre aura une importance beaucoup plus considérable que celui de Klostermann, dont la critique par trop conjecturale irrite plutôt qu'elle n'instruit.

Je tiens surtout à signaler ici l'*Introduction* (p. IX-p. XCVI) aux étudiants. Elle se divise en quatre sections : la première donne un excellent résumé de l'*histoire de l'alphabet hébreu*, avec illustrations, reproductions de manuscrits, d'inscriptions en collotypie

1) L'auteur a donné une lumineuse esquisse de l'histoire du canon, quoique très résumée, dans sa préface.

fort réussies, comme tout ce qui sort de la *Clarendon Press*; entre autres, l'inscription de Siloé et la stèle de Carpentras; — dans la seconde, l'auteur a recueilli des exemples typiques de l'évolution de *l'orthographe hébraïque*; — la troisième section caractérise les principales *versions anciennes* de l'Ancien Testament : les Septante, les Targums, la Peshitto, Aquila, Théodotion et Symmaque, les Hexaples d'Origène, la révision des Septante de Lucien, l'Itala et la Vulgate; — la quatrième contient un relevé des particularités marquantes des anciennes versions de Samuel. L'auteur ajoute enfin comme appendice la transcription hébraïque de l'inscription de Mesha, avec une traduction et un commentaire; il renvoie aux textes originaux de Ginsburg et de Smend et Socin.

Après les ouvrages d'une portée générale et sur l'ensemble de l'Ancien Testament, deux livres récents sur tout ou partie du Pentateuque méritent d'être signalés, d'autant plus qu'ils émanent de deux de nos compatriotes et qu'ils dénotent que les études sur l'Ancien Testament, un instant bien négligées dans notre pays, prennent aujourd'hui un nouvel et réjouissant essor.

Le volume de M. Westphal, *Les Sources du Pentateuque*, II. *Le problème historique* (Paris, Fischbacher, 1892) est la suite d'un travail dont j'ai déjà parlé avec éloge dans cette Revue. Dans le premier tome de son ouvrage, il racontait l'histoire de la critique du Pentateuque. Dans le second volume il aborde le grand problème des sources. Le jeune docteur en théologie a dû nous dire son opinion sur les documents qui composent le vieux code hébreu, sur leur âge, les conditions historiques qui les ont vus naître. Pris dans son ensemble, le livre produit une bonne impression. Il prouve de grandes lectures, une faculté rare d'assimilation, un vrai talent de vulgarisation. Pour ceux qui ne peuvent vérifier les sources, ne connaissant ni les langues modernes, ni les langues orientales, cet ouvrage leur donnera en gros une idée assez complète des batailles qui se livrent autour du Pentateuque. Je le signalerai aussi à ceux qui veulent trouver dans les vieux écrits hébreux une édification forte et virile; sans dire plus

à ce sujet, la *Revue* n'ayant aucune autorité en ces matières.

Voici les résultats du travail de M. Westphal : au moment où la conscience littéraire s'éveille en Israël, paraissent presque simultanément, aux environs du règne de Josaphat, par conséquent dans la première moitié du IXe siècle avant J.-C., deux écrits, à la tournure prophétique, le *second Élohiste*, dans le royaume du Nord, le *Jéhoviste*, en Juda. Ces deux récits, contenant des morceaux de légendes antérieurement écrits, sont amalgamés en un ouvrage qu'il est très difficile à l'heure actuelle de décomposer en ses éléments primitifs. M. Westphal a tenté à la suite de ses maîtres allemands la *séparation des sources*, et non sans succès.

Sous Akhaz, en pleine terreur, alors que les prophètes et les fidèles sont persécutés, l'un d'entre ces purs rédige dans la retraite le *Deutéronome* primitif. Mais cela ne suffit pas encore à M. Westphal. Il s'efforce de prouver, après avoir rejeté l'époque de Manassé ou de Josias, pour des raisons morales et religieuses (p. 265), que le Deutéronome doit remonter « soit par tradition, soit par écriture, à Moïse lui-même » (p. 279). Cependant la rédaction de ce document reste acquise au VIIIe siècle !

Quant au code sacerdotal, il est certain qu'il n'existait pas avant l'exil (p. 349). Il a été écrit par des prêtres, après que les réformes proposées par Ézéchiel ont été jugées insuffisantes ou inapplicables ; c'est à Babylone qu'il vit le jour, après la promulgation de l'édit de Cyrus, par conséquent, après 536 (pp. 381, 384, 402). M. Westphal combat vivement, trop vivement même, ceux qui reportent la composition de ce code au Ve siècle. En tous cas, c'est au Ve siècle, lorsque les exilés furent de retour, que ce Pentateuque reçut en gros la forme que nous connaissons.

Voilà pour les résultats. Que dirons-nous de la méthode, du fond même de la thèse ? M. Westphal s'avance, s'avance tête baissée ; au moment d'atteindre le but, il se laisse dépasser, et le voici qui lance l'interdit sur celui qui se permet d'aller plus loin. Un critique vraiment scientifique ne se laisse pas ainsi émouvoir. Le code sacerdotal n'est pas de Moïse ? Fort bien. Vous le faites composer au VIe siècle ; en cela vous pouvez avoir raison. Mais pourquoi s'élever si aigrement contre ceux qui vont jusqu'au Ve siècle ?

Vous faites rédiger le Deutéronome au VIIe siècle ; c'est votre droit, bien entendu, si vous avez de bonnes raisons. Pourquoi donc faire lever ce vieux lièvre des *fraudes pieuses* ?... Or, précisément vos raisons ne portent pas. Si le Deutéronome est écrit au VIIe siècle, dites-vous, que devient la morale, que devient la religion ? Il y a fraude, fraude pieuse, tromperie ! Tous ceux qui sont au courant des us et coutumes de l'Orient, surtout du vieil Orient, savent bien que de tels arguments n'ont aucune valeur. Mais allons plus loin. Vous soutenez que la réforme d'Ézékias s'est accomplie sous l'influence du Deutéronome. Tout d'abord je vous ferai remarquer que c'est une pure hypothèse, que rien, qu'aucun texte ne justifie ; passe encore.

Mais encore si le Deutéronome a causé une telle révolution, comment pouvez-vous nous dire, que sous les successeurs de ce roi, non seulement le livre se perd entièrement, mais que même le souvenir en disparaît complètement ! Si bien que la découverte de Hilkija cause un étonnement, un ahurissement tout à fait caractéristiques. Quoi ? Pendant huit siècles, « par tradition ou par écriture », le Deutéronome a agi, s'est maintenu dans la mémoire des prophètes et des prêtres ; un jour on le rédige ; et l'effet de cette rédaction, c'est qu'il est entièrement, absolument oublié, effacé de la mémoire ; et c'est par hasard qu'on le retrouve ! C'est vraiment inconcevable. Aussi en bonne critique est-il préférable avec la majorité, la presque unanimité des hommes compétents, de se contenter de prendre les choses comme elles sont et de conclure sur ce que nous savons et non d'après nos préférences. C'est un *fait* que la dix-huitième année de Josias le Deutéronome est découvert ; c'est un *fait* que l'étonnement est général ; c'est c'est un *fait* que nous n'en trouvons avant cette date aucune trace. Nous sommes donc porté à admettre l'une de ces deux hypothèses : ou bien, le livre écrit par Moïse au XVe siècle avant Jésus-Christ est retrouvé par hasard par un prêtre au VIIe siècle ; ou bien, composé quelque temps avant Josias, il est promulgué par les soins du pieux roi. Cette dernière hypothèse, cadrant à merveille avec les faits, présentant d'ailleurs une vraisemblance supérieure à la première, jusqu'à nouvel ordre, nous l'admettons

comme rendant le mieux compte du contenu du livre et des circonstances qui l'ont vu naître. Nous aurions donc voulu chez M. Westphal un peu plus de logique. Il sait pourtant que certaines prémisses étant admises, fatalement s'imposent des conclusions qu'aucune amplification littéraire ne saurait remplacer. Son ouvrage qui contient des choses excellentes n'aurait pu que gagner à être composé avec une méthode plus sévère, plus strictement scientifique.

Cette défaillance en face des résultats les plus récents et les mieux établis de la science biblique se manifeste surtout dans deux faits dont l'un paraîtra peut-être bien mesquin ; et cependant le plus petit détail a sa valeur dans une œuvre qui veut être scientifique.

M. Westphal quand il cite une page biblique ou la commente emploie le mot divin *Jéhovah*. Cependant il n'ignore pas que cette prononciation du tétragramme est fautive, qu'elle constitue une faute de grammaire et qu'il est bon, une fois pour toutes, au moins dans nos travaux scientifiques, de la bannir de notre vocabulaire.

L'autre fait est le suivant. A propos du Deutéronome, M. Westphal attribue à Jérémie une action très déterminée dans le sens de la réformation de Josias. Il s'est laissé éblouir par les pages remarquables que M. Renan consacre au même sujet. Mais pourquoi M. Renan regarde-t-il Jérémie comme le missionnaire ardent de la nouvelle foi? C'est qu'il lui attribue la paternité du livre. M. Westphal au contraire la nie. Il devait donc sérieusement contrôler les passages de ce prophète qu'il suppose avoir été écrits sous l'influence du Deutéronome et apporter une attention plus grande aux raisons qui ont poussé des philologues comme MM. Marti et Cheyne à croire que non seulement Jérémie s'est montré indifférent à l'égard de la réforme, mais même hostile. Pour nous, une étude attentive de plusieurs années du prophète Jérémie nous a amené à conclure à l'hostilité du prophète envers une réforme tout extérieure et à attribuer le septième chapitre de ses prophéties aux heures troublées qui suivirent la mort violente de Josias.

A propos du Deutéronome et de Jérémie, nous avons été étonné de voir que les hypothèses récentes de MM. Havet et Vernes n'aient point été discutées. C'était pourtant une bonne

occasion de montrer aux savants allemands que la science française n'a pas versé complètement dans la pure conjecture. Mais voilà, M. Westphal, s'il est un habile vulgarisateur, ne semble pas doué pour la critique indépendante, partant d'études personnelles. Il nous paraît même que la philologie scientifique n'est pas son fort. A lire les pages où il rejette si cavalièrement tout argument philologique (p. 325-326), on croit assister à une fin de non-recevoir motivée par ce fait, que l'auteur, un homme fort intelligent, ne veut pas s'égarer sur un terrain qu'il ne connaît qu'imparfaitement. Pour tout dire en un mot et résumer mon impression au sujet du nouvel ouvrage de M. Westphal, il y a lieu de craindre que ce livre ne soit en réalité qu'une œuvre de seconde main. M. Westphal a un talent réel d'écrivain; qu'il nous prouve bientôt que nous avons porté sur lui un jugement téméraire, par quelques nouvelles publications, originales, fondées sur des études minutieuses et patientes qui nous fassent reconnaître en lui ce qui est indispensable pour faire la critique littéraire de l'Ancien Testament, un hébraïsant de plus, un hébraïsant de valeur.

Avec M. *Ferdinand Montet* nous ne quittons pas le Pentateuque, mais nous nous localisons dans cette question du Deutéronome qui devient de plus en plus le centre de la discussion scientifique. C'est un ouvrage considérable que sa thèse de doctorat en théologie : *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque, — Étude critique et exégétique sous forme d'introduction et de commentaire du Deutéronome considéré dans ses rapports avec les quatre premiers livres du Pentateuque et Josué.* (Paris, Fischbacher, in-8, vi-610 p.)

Il se compose d'une Introduction et d'un Commentaire. L'Introduction elle-même se subdivise en deux parties : l'Histoire de la critique (p. 7-49) et l'Examen du Deutéronome et de la question de l'Hexateuque (p. 49-204). Ce livre, remarquable par la conscience exégétique, l'érudition, la science philologique de son auteur, est cependant moins un livre, qu'un cahier de notes personnelles que le professeur a publiées telles quelles. L'ouvrage aurait gagné à être réduit de moitié, à être condensé. Dans l'Introduction, l'analyse par chapitres du Deutéronome est peut-être un

peu longue; de même, dans la partie exégétique, cette double traduction, en français, puis littérale, pourra paraître à quelques-uns superflue. D'autre part, un manque de proportion saute aux yeux dans l'étude du texte. Les douze premiers chapitres sont étudiés mot à mot, avec un amour extrême; les répétitions de mots sont de même reprises, et si le lecteur, accoutumé aux commentaires plus sobres, malgré leur richesse, des savants allemands, n'est pas fatigué de ces études philologiques et grammaticales qui passent par plusieurs éditions dans le courant du travail, il sait au moins, à ne plus l'oublier jamais, le sens des mots et l'opinion du savant commentateur à leur sujet. Or, voilà que, tout à coup, à partir du chapitre XII, sans prévenir, l'abondance, la surabondance, fait place à la disette. A peine un mot difficile signalé de ci de là. Il semblerait que l'auteur, effrayé des proportions qu'allait prendre son ouvrage, pour abréger, a tout ou presque tout supprimé : un peu moins de détails dans les douze premiers chapitres, un peu plus d'exégèse dans les suivants, surtout pour les passages poétiques de la fin, et ma critique n'avait plus de raison d'être.

J'ai cependant un grief plus sérieux à faire valoir contre l'auteur. Je m'attendais à voir les récentes vues de M. Maurice Vernes, appréciées à leur valeur par un écrivain aussi consciencieux. Dans un ouvrage de six cents pages, publié par un Français et en France, il était bon de relever le gant jeté par M. Vernes. M. F. Montet me dira peut-être qu'il n'approuve pas l'entreprise de M. Vernes; en cela je suis absolument de son avis. Mais ce n'est pas là une raison qui puisse excuser son silence. Il est vraiment trop facile de vaincre un adversaire ou de le convaincre de son erreur en le traitant comme s'il n'existait pas.

Toutes ces réserves faites, je ne saurais jamais dire combien j'ai admiré la science profonde, l'érudition vraiment universelle du professeur de Montauban. J'ai eu la joie de constater en le lisant qu'il y a encore en France des hébraïsants dont la science est puisée aux meilleures sources.

Il me reste maintenant à signaler les conclusions générales de l'ouvrage. Je me contenterai pour cela de transcrire le résumé

qu'en a donné l'auteur à la page 186. « Le Pentateuque et Josué, Hexateuque de la critique contemporaine, grande œuvre historique et législative, allant des origines du monde à la conquête du Canaan par Moïse et Josué et à l'établissement du peuple hébreu sur le territoire cananéen, et contenant la loi dite mosaïque, a été écrit d'une manière successive et nous apparaît comme le produit de couches qui se sont déposées l'une sur l'autre, d'âge en âge. C'est ainsi qu'il s'est accru constamment et a revêtu quatre formes différentes jusqu'à la clôture du canon de l'Ancien Testament.

« 1re forme de l'Hexateuque : l'œuvre historique du narrateur théocrate ou second Élohiste (IXe siècle), dont les restes sont épars à travers Genèse, Exode, Nombres et Josué, et à laquelle doit appartenir le texte du Décalogue, Ex. XX, 2-17, c'est-à-dire le texte législatif le plus ancien du Pentateuque.

« 2e *forme* : l'œuvre historique du narrateur prophète ou Jéhoviste (VIIIe siècle), qui renferme la substance du second Élohiste et qui nous a conservé le petit code Ex. XXI-XXIII, dit livre de l'Alliance, et la série de dix commandements, Ex. XXXIV, 10-26. — Cet ouvrage a pour pendant l'œuvre historique du narrateur annaliste ou Élohiste (VIe siècle), qui contient le recueil législatif Lév. XVIII-XX et XXVI.

« 3e *forme* : le document jéhoviste-deutéronomique (VIIe siècle), — à placer en face du document élohiste sacerdotal (Ve siècle).

« 4e *forme* : la rédaction finale vers 400, qui combina en un tout ces deux documents, l'un et l'autre historique et législatif tout à la fois.

« Trois ouvrages historiques qui sont, chronologiquement classés, celui du second (?) Élohiste, celui du Jéhoviste, celui de l'Élohiste, et quatre recueils de lois qui sont, par ordre de date, le livre de l'Alliance, le corps du Deutéronome (I-XXVI, XXVIII-XXX), le petit code Lév. XVIII ss., le code sinaïtique ou sacerdotal, voilà les sept facteurs principaux qui concourent à la formation de l'Hexateuque, disons huit avec le rédacteur final qui les compile, et y glisse çà et là quelque chose de sa propre main.

« Ne tenant pas compte des deux codes de moindre étendue,

et désignant par R ce rédacteur final par e le second Élohiste, J le Jéhoviste et D le Deutéronomiste, par E l'Élohiste et S l'écrivain sacerdotal ou rédacteur du code sinaïtique, nous arrivons à cette formule assez simple pour représenter la composition de l'Hexateuque, c'est-à-dire Pentateuque et Josué

$$(eJ + D) + (E + S) + R$$

dans laquelle $eJ + D$ figure le document jéhovisto-deutéronomique et $E + S$ le document élohisto-sacerdotal. »

Quelque intéressant que soit le problème du Pentateuque ou de l'Hexateuque, il ne doit pas nous faire oublier les autres questions soulevées par la critique de l'Ancien Testament, surtout quand nous avons une œuvre aussi considérable à étudier que celle consacrée par un des maîtres de la critique anglaise à l'origine et à la valeur du Psautier.

Lorsque Reuss, par une intuition de génie, résumait toute l'évolution littéraire d'Israël en cette phrase : « Les Prophètes sont antérieurs à la Loi ; les Psaumes, postérieurs à tous deux ; » on ne peut pas dire qu'il avait apporté la preuve de son assertion. Les Prophètes se levaient jusqu'après le retour de l'exil ; et la Loi n'était enfin codifiée et promulguée, qu'après la reconstitution de l'État juif. Les Psaumes, qui étaient regardés généralement comme l'œuvre de David, devenaient ainsi le produit d'une époque jusqu'ici considérée comme absolument stérile dans le domaine littéraire. Il était relativement facile de montrer que les Prophètes étaient antérieurs à la Loi : 1° en se fondant sur le fait universel que la loi ne précède jamais le développement national d'un peuple ; 2° en montrant que la loi suppose les prophètes, qui eux ignorent ses prescriptions et ses statuts. Mais que faire des Psaumes ? Déjà Théodore de Mopsueste, mort en Cilicie en 423, avait cru reconnaître que 17 psaumes ne pouvaient s'expliquer que dans le cadre de la révolte des Macchabées. Rudinger, un savant du XVIe siècle, reconnaissait 24 psaumes macchabéens. Dans notre siècle, Olshausen, à la suite de Hitzig, reportait la composition de presque tous les psaumes à la période syrienne ou macchabéenne, donnant comme date au plus récent le règne de Jean

Hyrcan (135 av. J.-C.). Reuss reprenant cette théorie pour son compte se voyait forcé d'en admettre toutes les conséquences ; et les résultats de ses propres recherches l'amenaient à conclure que de plus en plus la science devait résoudre le problème dans la voie inaugurée par l'évêque de Mopsueste, ne serait-ce que pour mettre un terme aux contradictions, aux fluctuations de la critique. Reuss apportait alors des preuves, ou, si l'on aime mieux, des considérants qui devaient justifier son verdict.

Voici quelles étaient les deux raisons principales de la révolution survenue dans l'étude des Psaumes. 1° L'impossibilité d'accepter comme authentiques les noms d'auteurs et les suscriptions des Psaumes. Une étude de patience, de détail pouvait seule amener ce résultat. Il fallait d'abord examiner si le psaume correspondait au titre ; et cette première enquête achevée, comparer le psaume au fait historique relaté autre part ; lorsqu'un tel texte existait, il était aisé de voir si l'histoire et la complainte coïncidaient. Or, dans la grande majorité des cas, l'histoire contredisait la teneur du psaume et une simple lecture suffisait à révéler deux âges différents, deux conceptions religieuses absolument opposées. D'où la conclusion. 2° D'autre part, un grand nombre de psaumes exhalaient une plainte perpétuelle ; les persécutés, les עניים, les ענוים criaient à l'Éternel à cause des רשעים qui les opprimaient ; on respirait une atmosphère de lutte ; on relevait des expressions de colère et de haine qui ne pouvaient s'expliquer que par une lutte religieuse, où la foi même était en question. En maints passages, on relevait le mot חסידים, qui à l'époque asmonéenne désignait un parti politique ('Ασιδαῖοι, I *Macc.*, vii, 13 ; II *Macc.*, xiv, 6). Il était donc naturel que l'on se reportât aux luttes héroïques des Macchabées, alors qu'ils refusèrent les armes à la main de se courber devant les oppresseurs. Il semblait que les Psaumes gagnaient de vérité quand on les rapprochait de ces récits de guerre. Bref, tout permettait de donner une date à la majorité des Psaumes, et cette date coïncidait avec l'âge des Macchabées.

M. Cheyne [1] a voulu à son tour réviser le procès. En un fort beau

1) Thomas Kelly Cheyne, *The origin and religious contents of the Psalter.*

livre de 517 pages, il étudie les Psaumes: 1° au point de vue historique et critique; 2° au point de vue exégétique et théologique. Dans une introduction de XXXIV pages, qui n'est que l'histoire des vicissitudes par lesquelles a passé la conscience scientifique de l'auteur, il dit les difficultés, les obstacles sans nombre qu'a rencontrés la libre science en Angleterre jusqu'au jour où elle a obtenu droit de cité, et relate les étapes de sa conversion à l'école de Graf-Wellhausen. L'ouvrage se compose de huit conférences (*Bampton lectures* de 1889): à chaque section de chaque conférence sont adjointes des notes fort nourries. Le livre se termine par deux appendices: *Un dernier mot au sujet des Psaumes macchabéens*; *Affinités linguistiques des Psaumes*; — et deux index, l'un des *noms et sujets* traités, l'autre des *passages de l'Écriture* cités et commentés.

Je ne sais si c'est la faute de la forme de l'ouvrage, mais la lecture en est très difficile. Fort habile celui qui pourrait donner un résumé clair et précis des nombreuses idées exprimées par le savant philologue. M. Cheyne est d'une érudition vraiment remarquable; ses connaissances sont variées et sûres. Mais il entoure sa pensée d'obscurités conscientes ou inconscientes; de plus, il laisse un peu trop la bride sur le cou à son imagination et à propos des Psaumes il parle de tout ce qui lui vient à l'esprit. D'autre part, le style est étrange, très personnel, condensé, ou bien débordant de verve, prenant même des tournures apocalyptiques. Il faut donc une attention soutenue pour se rendre maître d'une étude qui mérite à tous égards, d'ailleurs, l'attention des sémitisants. Nous souhaitons que les œuvres de M. Cheyne s'éclairent un peu. Si savante que soit une monographie, si elle coûte trop pour être étudiée, elle risque de ne pas être utilisée comme elle le mérite. Et ce serait fort dommage dans le cas présent; car tout ce qui sort de la plume du professeur d'Oxford est un gain pour la science.

Dans le champ si vaste qu'il nous a fait parcourir, j'ai dû choisir un but bien défini. Je ne parlerai donc pas ici de ses conclusions

in the light of Old Testament Criticism and the History of Religions. (Eight Lectures. London, Kegan Paul, Trench, Trübner, and Cº, 1891.)

théologiques ; le caractère strictement scientifique de la *Revue* m'y autorise ; je me contenterai de résumer les résultats de son enquête au sujet de l'âge des Psaumes.

Le Psautier actuel est un recueil de psautiers composés par des auteurs divers, pour des occasions particulières. Ces psautiers ne correspondent pas aux divisions actuelles des Psaumes ; il est assez aisé de les isoler. M. Cheyne est d'avis que les Psaumes doivent être étudiés non individuellement, mais par groupes. Il commencera par les deux plus récents livres, le quatrième et le cinquième, qui ont dû recevoir leur forme actuelle vers 142 avant J.-C. (p. 12). *A priori*, a-t-il pu exister des psaumes macchabéens ? M. Cheyne le croit. Cette époque est caractérisée par « un sentiment ecclésiastique très fort, une intensité de foi monothéiste très peu ordinaire, une ardeur de reconnaissance pour les preuves merveilleuses que Jéhovah a données de son action dans le cours de l'histoire » (p. 16). Nous retrouvons tout cela dans maints psaumes. Ainsi, par exemple, le 118e : Jéhovah s'est manifesté, il a vengé la mort des חסידים ; il a écrasé les idoles et leurs adorateurs. Rien ne convient mieux comme cadre à ce psaume que la purification du temple en 165 par Judas Macchabée. Admettant comme critère que « lorsque, dans un groupe de psaumes, les grandes lignes concordent et que sur aucun point il n'y a contradiction, le critique peut résolument attribuer à la même période le groupe tout entier, quand même un seul indice permettrait de fixer une date sûre », il conclut que les Ps. 115, 116 et 117 sont aussi macchabéens.

Le Ps. 110 a été attribué à David par la tradition ; en réalité il célèbre Simon. Il en est de même du Ps. 108, qui a dû être à la même époque l'objet d'une compilation portant sur les Ps. 57 et 60. Les victoires de Judas Macchabée, en particulier la défaite de Nicanor à Adasa, en mai 161, sont clairement visées par le Ps. 149. Cette collection renferme-t-elle des compositions pré-macchabéennes ? Tout ce qu'on peut dire, c'est que les deux groupes auxquels appartiennent les Ps. 115 et 118 et 148-150 ont dû être remaniés sous Simon ; mais rien ne prouve que ces mêmes psaumes n'aient été composés qu'à cette époque. Les Ps. 143

et 114 ont beaucoup d'affinités avec l'époque d'Esdras et de Néhémie ; 146 et 147 doivent être du même âge. Il reste les Ps. 105, 106, 111, 112, 135 et 136. Ces deux derniers ont des caractères de dépendance fort marqués à l'égard des psaumes macchabéens. La fin de la période persane a dû voir naître 105 et 106 (v. I *Chron.*, xvi, 7-36) ; 111, 112, 119 sont sûrement post-exiliens. En particulier, le Ps. 119 révèle l'état d'âme de l'époque de luttes qui a précédé les mesures violentes d'Antiochus Épiphane. Il est de la fin de la période grecque.

Les « Psaumes des degrés » (Ps. 120-134) reflètent comme dans un miroir les sentiments d'Israël pendant l'époque persane et peut-être pendant les premières années de la domination grecque. Le groupe qui contient les Ps. 138-145 renferme un sous-groupe 140-143 ; rien ne s'oppose à attribuer ces psaumes aux Macchabées.

Le 101 est inintelligible s'il n'est pas macchabéen ; de même le 137. Le Ps. 102 est évidemment plus ancien que les Macchabées. Les Ps. 93, 95-100 doivent être contemporains du second Ésaïe ; en tous cas, ils ne remontent pas plus haut. 91, 92, 94 sont nés sous la domination persane ; le 94e en particulier se rapporte au règne d'Artaxerxès III Ochus (359-338 av. J.-C.). Quant au « Cantique de Moïse », Ps. 90, il a dû être rédigé après la réorganisation de l'Église juive par Esdras et Néhémie.

C'est sous Simon (142 à 135 av. J.-C.) que cette collection a été close.

Les livres II et III renferment quatre psaumes jahvistiques ; tous les autres sont élohistiques. Ces derniers se subdivisent en psaumes de David, de Korah et d'Asaph ; trois sont anonymes ; un seul est attribué à Salomon. La grande majorité de ces psaumes date de l'époque persane. Cependant l'on y rencontre quelques groupes qui sont macchabéens. 44, 74, 79 et 83 sont unanimement reconnus comme tels ; 60, 61, 63, 77, 78, 81, 82 sont sûrement pré-macchabéens ; 75 et 76 de même. On peut à la rigueur attribuer aux Macchabées les Ps. 61 et 63. Deux dates sont possibles pour le Ps. 68 : la fin de l'exil ou le IIIe siècle ; cette dernière date doit l'emporter. 42-43, qui ne forment en réalité qu'un

psaume, sont de la même époque. Le sujet des Ps. 88 et 89 : plaintes de l'Église juive sous la domination persane. 86 et 87 sont du commencement de l'époque grecque. 58 et 82, 52-55, 57, 59, 62, 64 sont de l'époque persane. Le règne de Ptolémée Philadelphe a dû voir naître les Ps. 42, 43 et aussi le 49e. Le 50e est de l'époque persane. Le 51e fut écrit avant la reconstruction des murs de Jérusalem par Néhémie. Le 45e est de la domination grecque.

Reste le livre I. Le Ps. 33 est certainement macchabéen. De même 20 et 21. Le 16e est pré-macchabéen. Le 18e a été composé sous Josias ; c'est donc le plus ancien de tout le Psautier. Le 36e a certainement subi l'influence de la domination persane ; les Ps. 3-7, 9-15, 17 sont dans le même cas ; avant le premier voyage d'inspection de Néhémie se placent les Ps. 22, 31, 35 et 40. Les Ps. 27, 28, 38, 39 et 41, comme les précédents, trahissent une époque de trouble et de persécution. Restent les deux premiers psaumes. Le contenu du Ps. 2 prouve qu'il a été écrit après l'exil, probablement dans la période grecque. On peut le considérer comme une peinture historique fortement ombrée de tendances eschatologiques. Celui qui l'a écrit est un grand prophète et un grand poète lyrique. Le Ps. 1 a été reporté à une époque antérieure à Jérémie, à cause du parallélisme du v. 3 et de Jérémie, xvii, 8. Ce point de vue n'est pas acceptable. Ce psaume doit être contemporain du précédent. Ces deux psaumes ont dû être deux introductions à des psautiers primitifs, le second placé en tête d'un psautier « davidique », le premier servant de préface à un recueil de cantiques pré-macchabéens.

Ce très sec résumé ne donne et ne peut donner aucune idée du sérieux de la discussion, des rapprochements ingénieux, de la vaste érudition de M. Cheyne. Il faut lire cette savante monographie pour rendre pleine justice à sa science incontestable. Et cependant, malgré tout, je ne pense pas que M. Cheyne ait dit le dernier mot sur l'origine des Psaumes. Je vais même plus loin, et au risque de passer pour un sceptique, je crois qu'il sera toujours très difficile, sinon impossible, de donner une date à ces élans de l'âme religieuse qui se sont produits dès que la conscience de l'homme

s'est affirmée en face du non-moi. Depuis le jour où Israël pensa jusqu'à la dispersion, que de crises, que de luttes, que de souffrances! L'histoire du prophétisme n'est qu'une longue crise, une longue souffrance. Et avec M. Cheyne, avec les critiques de son école, j'accepterais que du IXe siècle au VIe, alors que la littérature prophétique battait son plein, aucun psaume, aucune prière n'aurait été écrite? Admettons que le Psautier actuel a été compilé, retouché, revu, réadapté de Néhémie aux Macchabées; admettons même que quelques poésies religieuses datent de cette dernière époque : le contraire semblerait *a priori* fort singulier. Mais de là à reporter la composition de tout le Psautier ou seulement d'une partie notable des Psaumes, du IVe au IIe siècle, voilà ce qui nous paraît entaché d'exagération. Les vues ingénieuses du critique nous tiennent bien souvent lieu de preuves ; or cela ne suffit pas. Je crois qu'il existe des psaumes macchabéens, mais je crois non moins fermement que d'autres psaumes, et le plus grand nombre, s'échelonnent le long du chemin parcouru par les prophètes. Ces géants religieux ont dû écrire quelques-uns de nos plus beaux psaumes. Ils *ont dû* : c'est tout ce que nous pouvons dire. *Scientifiquement* nous ne saurons jamais la date des Psaumes ; des points de comparaison fermes et positifs nous manquent. C'est pourquoi, malgré tout le bien qui se trouve dans le présent livre de M. Cheyne, nous ne saurions le suivre ni dans sa méthode, ni dans ses conclusions ; le doute parfois est plus scientifique que l'affirmation ; et s'il est un livre dont l'origine est douteuse, c'est bien, quoi qu'on en dise, le livre des Psaumes ; les efforts et les arguments de M. Cheyne n'ont pas peu fait pour nous enraciner dans cette idée. C'est un mince résultat, direz-vous ; nous pensons que c'est déjà beaucoup.

X. Kœnig.

REVUE DES LIVRES

Goblet d'Alviella. — **L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire.** — Paris, Alcan ; gr. in-8 de xix et 328 p. (Une édition anglaise du même ouvrage a paru simultanément à Londres, chez Williams et Norgate, sous le titre : *Lectures on the origin and growth of the idea of God as illustrated by anthropology and history*, in-8 de xvi 296 p. ; 10 sh. 6.)

M. Goblet d'Alviella a publié simultanément en français et en traduction anglaise les conférences qu'il a faites en 1891, à Oxford et à Londres, sous le patronage de la fondation Hibbert. C'est une large et belle esquisse de l'évolution religieuse de l'humanité d'après les données de la science des religions, et pour tous ceux qui sont capables de goûter les joies des grandes synthèses historiques, pour tous ceux qui ont le sentiment de la gravité du problème religieux dans la vie sociale, je connais peu de livres récents d'une lecture aussi captivante et aussi suggestive. *L'Idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire* est un complément de l'*Évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous*, l'ouvrage du même auteur qui a obtenu un si légitime succès. Il s'inspire du même esprit, procède de la même méthode, en l'appliquant à un domaine beaucoup plus vaste. « Après avoir décrit les formes les plus avancées de la religion parmi les intelligences cultivées de notre époque, il m'a paru intéressant, dit M. Goblet d'Alviella, de rechercher comment ces formes se sont développées et par quels liens elles se rattachent aux manifestations les plus infimes de la culture religieuse » (p. xiv).

Malheureusement pour l'historien ces manifestations primitives de la vie religieuse se perdent dans la préhistoire de l'humanité. Point de documents écrits, pas de monuments d'une signification précise pour nous renseigner à leur sujet. Il faut les reconstituer par conjecture, en partant des données historiques les plus anciennes qui sont elles-mêmes le point d'arrivée d'un long développement antérieur. A cette fin tous les vestiges du passé le plus reculé, qu'il est possible de glaner dans les diverses sciences ayant l'homme pour objet, doivent être réunis, comparés. En procédant de la sorte, on ne tarde pas à constater que l'historien philosophe dispose encore de plus de ressources qu'il ne semblait tout d'abord, pour ressusciter un passé aussi éloigné, parce que le présent, si différent qu'il soit, offre encore, plus qu'on ne le suppose, de restes et de survi-

temps de la plus haute antiquité. Toutes les branches de l'humanité ne se sont pas développées d'une façon parallèle. Tandis que les unes ont pris un vigoureux essor, d'autres n'ont eu qu'une faible croissance, d'autres encore sont restées stationnaires et nous présentent de nos jours une forme de vie qui n'a guère changé depuis les origines. Enfin le folklore nous apprend à reconnaître, chez ceux-là mêmes qui ont atteint la plus haute civilisation, une quantité d'épaves déposées par les flots successifs des civilisations antérieures et qui subsistent comme autant de témoins des temps où les annales de l'histoire sont muettes. « Ainsi, l'histoire, l'archéologie préhistorique, le folklore, l'ethnographie comparée se joignent à la linguistique et à la psychologie, pour nous dire que, si nous voulons reconstituer les premières formes et les premiers développements de la religion, force est de nous adresser aux peuples non civilisés, en rapprochant leurs croyances des éléments similaires qui se constatent dans les cultes historiques et dans les survivances populaires. Là où ces trois espèces de sources nous fournissent des renseignements identiques — et surtout s'ils proviennent des régions et des races les plus diverses — nous pouvons présumer avoir devant nous, non des faits accidentels, passagers, particuliers à tel ou tel climat, mais des faits généraux, humains, propres à toutes les populations placées dans les mêmes conditions de développement social, et, par suite, communs aussi à nos ancêtres dans une certaine période de leur évolution » (p. 62-71).

Je ne reprocherai pas à M. Goblet d'Alviella de sortir des limites de l'histoire proprement dite pour se lancer dans la spéculation et faire de la philosophie de l'histoire. Les questions d'origines, l'étude de la genèse des êtres et des choses sont trop intéressantes par elles-mêmes pour ne pas attirer l'historien, lorsque celui-ci ne se borne pas à être un vulgaire annaliste. La science historique a pour but non seulement d'établir des faits, mais encore de les relier les uns aux autres, de les mettre dans leurs relations de causes à effets, en un mot de les expliquer. Or, à chaque instant, l'histoire ne s'explique pas sans que l'on soit obligé de remonter jusqu'à un passé voilé, où les annales font défaut. Proscrire la philosophie et l'esprit philosophique de l'histoire, c'est se condamner à la stérilité et l'on connaît plus d'un, qui après avoir fait grand bruit de l'ostracisme rigoureux qu'il prononce contre la spéculation historique, se permet plus de constructions hypothétiques dans les époques documentées que les plus hardis chercheurs d'origines dans les époques dépourvues d'annales. Le tout est de ne pas tromper son lecteur, de ne pas lui donner comme un fait indubitable ce qui n'est qu'une hypothèse, fondée sur des analogies. Au lecteur de juger, si les analogies sont valables, si les vraisemblances sont suffisamment solides pour nous arracher la conviction.

La synthèse des formes primitives de l'évolution religieuse était évidemment la partie la plus délicate de la tâche entreprise par M. Goblet d'Alviella. Il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il s'y soit attardé avec une insistance particulière. D'autre part, peu de sujets ont été traités aussi abondamment ces dernières

années, soit par des philosophes comme Herbert Spencer, soit par des ethnographes, comme Lubbock et E. Tylor, soit encore par des historiens de la religion, des théologiens ou des folkloristes. Cette préhistoire, dépourvue de documents historiques, est aujourd'hui surtout embarrassante par l'abondance des matériaux qui s'y rapportent. M. Goblet d'Alviella a eu le bon sens de ne pas se montrer exclusif; il a pris son bien chez les uns comme chez les autres; il ne s'est pas attaché à telle théorie au préjudice de telle autre. C'est là, ce me semble, la condition indispensable pour y voir clair et ne pas altérer les faits : ne pas vouloir les couler tous dans le même moule.

Après avoir, dans un premier chapitre, discuté les méthodes qui permettent d'atteindre le développement préhistorique des religions et avoir établi la nécessité d'appliquer au sentiment religieux la loi générale de la continuité et du progrès, il expose la genèse de la notion du divin par la conception que l'homme non civilisé se fait des objets de la nature ambiante, par l'action du langage, par l'influence des rêves, par le culte des morts. L'homme inculte, comme l'enfant, attribue tout mouvement à un agent personnel; plus le mouvement lui paraît anormal ou incompréhensible, plus il est porté à considérer comme mystérieux l'esprit producteur de ce mouvement, à le vénérer, à éprouver à son égard de la crainte, de l'admiration et par conséquent aussi le désir de le conjurer ou de se mettre en bons termes avec lui. Au troisième chapitre M. Goblet d'Alviella montre l'évolution du naturisme et de l'animisme primitifs au polydémonisme, en passant par les étapes successives du spiritisme, du fétichisme et de l'idolâtrie. Dans la vénération des objets naturels, le culte s'adresse à la personnalité dont on les avait investis. Cette personnalité, conçue par analogie avec la personnalité humaine sous la forme d'un double séparable de son enveloppe, devient un esprit indépendant de son enveloppe et s'en séparant toujours plus. L'esprit peut se loger dès lors dans divers objets; à condition de connaître les bonnes méthodes on peut le faire entrer ou le faire sortir de ces objets. Le spiritisme est ainsi devenu fétichisme et le fétichiste croit que l'appropriation d'un objet lui assure les services de l'esprit logé à l'intérieur. Enfin l'idole paraît, lorsque le fétiche se perfectionne. La plupart de nos lecteurs sont sans doute déjà familiarisés avec les termes de cette évolution, assez généralement adoptée aujourd'hui, sauf modifications de détails, par la plupart des ethnographes et des historiens de la religion.

Le passage du polydémonisme au polythéisme est plus difficile à analyser. M. Goblet d'Alviella est obligé de recourir ici à une différenciation des races humaines. Les populations d'imagination incohérente, sans suite dans leurs idées et dans leur organisation sociale, se perdent dans le dédale du spiritisme. D'autres peuples, au contraire, mieux doués sous le rapport mental ou plus favorisés par les circonstances, saisissent dès l'abord la subordination de ces multiples esprits aux principales divinités naturelles. Ils apprennent aussi à distinguer certains esprits comme supérieurs aux autres, notamment les esprits assujettis à des

attribuée la production des phénomènes abstraits les plus actifs dans la destinée de l'homme. Ils gardent le souvenir de certains morts qui s'élèvent au-dessus des autres esprits des ancêtres. Ils conçoivent des esprits ou génies des espèces. Il se développe chez eux une hiérarchie divine modelée sur les hiérarchies terrestres. Voilà le point important et que j'aurais aimé à voir plus développé par notre auteur. Le polydémonisme cède le pas au polythéisme là où les hommes savent remarquer des relations entre les phénomènes de la nature, où ils éprouvent le besoin de les coordonner et même de les expliquer les uns par les autres. Le polythéisme est une première manifestation de l'esprit scientifique et, de fait, il n'y a eu de polythéisme organique, complet, que chez les peuples qui ont eu une science et une philosophie.

Les dieux, une fois hiérarchisés et organisés en société céleste, assument la mission de faire régner l'ordre dans l'univers, à leur profit d'abord, puis au profit des populations qui les adorent, dont les intérêts sont solidaires des leurs et dont ils sont les protecteurs naturels. Les personnalités divines, dégagées de leurs attaches naturalistes, conservent néanmoins une partie de leurs anciens attributs et en quelque sorte leur caractère distinctif. Les drames naturistes se transforment en mythes et ceux-ci tendent à devenir des contes ou des légendes à mesure que les dieux deviennent des personnages historiques. La mythologie doit donc être distinguée de la religion et cette distinction s'accentue à mesure que les dieux sont conçus davantage comme des puissances idéalisées. Par un développement parallèle, le dualisme des forces bienfaisantes et malfaisantes de la nature ou celui des esprits secourables et redoutables se complique d'un dualisme moral. A l'origine des choses M. Goblet d'Alviella ne reconnaît aucun lien entre la morale et la religion ; mais peu à peu les dieux, comme protecteurs de l'organisation sociale humaine, comme témoins du serment, comme juges doués d'une clairvoyance supérieure à celle des hommes, deviennent les représentants de l'ordre moral comme ils sont déjà devenus les auteurs et les soutiens de l'ordre cosmique. Cette intrusion de la morale dans la religion entraîne aussi un renouvellement et une épuration des idées relatives à la vie future : à l'idée antique de la survivance des âmes s'ajoute l'idée d'un lien moral entre la vie avant et après la mort et la notion d'une rémunération posthume, soit sur terre, soit dans un séjour des morts.

A ce degré de développement la religion est mûre pour le monothéisme. Cette nouvelle évolution est décrite par M. Goblet d'Alviella dans son cinquième chapitre. Tantôt le monothéisme sort de la monolâtrie fondée sur la croyance à la supériorité du dieu national ; tantôt la hiérarchisation des dieux aboutit à la conception d'un dieu suprême, souverain des dieux comme des hommes. Ici l'idée de causalité donne naissance à un dieu universel, unique, extérieur à l'univers ; ailleurs l'idée de substance engendre une conception plus panthéiste, en amenant les hommes à reconnaître l'unité supérieure du créateur et de la création. Cependant le concept d'un dieu unique n'exclut pas la pluralité des

divinités égales par le polythéisme. Celles-ci deviennent des subordonnés, des intermédiaires entre l'unité suprême et les hommes, les manifestations différentes du dieu unique, des hypostases, des démons, jusqu'à ce qu'elles s'évanouissent enfin comme personnalités divines en devenant des abstractions, des types idéaux et qu'il ne reste plus en dernière analyse que l'unité dernière de la spéculation philosophique, l'énergie immuable et infinie d'où procèdent toutes choses, suivant la formule d'Herbert Spencer, ou « le Pouvoir éternel qui travaille pour le bien », suivant la formule plus religieuse de Mathew Arnold.

Dans un dernier chapitre M. Goblet d'Alviella indique rapidement les transformations du culte qui correspondent à ces transformations de l'idée de Dieu. La crainte des dieux devient du respect, l'admiration devient religieuse et mystique; enfin l'amour de Dieu, le désir de lui plaire et de se mettre en communion avec lui, deviennent les mobiles essentiels du culte. Ses éléments inférieurs, tels que la divination et la sorcellerie, disparaissent ou, tout au moins, sont relégués hors du domaine religieux. La prière et le sacrifice se spiritualisent. Les cérémonies se dissolvent et la conception magique du sacerdoce tend de plus en plus à être remplacée par le pastorat dont la mission est avant tout celle d'un éducateur moral. En résumé l'évolution du culte présente trois phases : au début, les divinités exigent dans un but intéressé les hommages de leurs fidèles et ceux-ci les accordent dans une préoccupation égoïste; — graduellement, les devoirs envers le prochain s'introduisent, parmi les obligations religieuses, à côté des devoirs envers les dieux; — enfin ces deux ordres d'idées se confondent, en ce sens que le service de l'humanité devient la meilleure façon de servir la divinité (p. 300).

M. Goblet d'Alviella n'est pas de ceux qui croient que le tableau de l'évolution religieuse, qui embrasse tout le passé de l'humanité, doive aboutir à la conclusion que la religion est une absurdité et n'a plus de raison d'être dans l'avenir. De l'importance capitale de la religion dans le passé de l'humanité il conclut à son importance capitale dans l'avenir. Mais il n'est pas davantage de ceux qui identifient la pérennité de la religion dans l'humanité avec l'immutabilité des religions particulières. Si l'histoire de la religion nous offre le spectacle d'un progrès et d'une épuration continuels, il croit et il espère en un progrès et une épuration de la religion dans l'avenir. Les dieux meurent, « mais ce qui ne peut périr, c'est la conception, inhérente dans ce vocable, d'un pouvoir surhumain, qui, se réalisant suivant des lois, se révèle à l'homme dans la voix de la conscience et dans le spectacle de l'univers » (p. 320-21).

Je n'aurai pas perdu ma peine, si ce résumé peut donner aux lecteurs de la Revue une idée du riche contenu de ce livre et le désir de le lire avec toute l'attention qu'il mérite. Il va sans dire que, dans une synthèse aussi vaste, tous les matériaux ne sont pas également solides. L'auteur lui-même serait le premier à reconnaître qu'il y a plus d'une assertion qui appelle l'épreuve de la critique. Sa documentation est abondante; mais l'autorité des travaux auxquels sont em-

prunte les éléments de la cause est-elle toujours suffisamment établie? Dans les œuvres de ce genre il est impossible de discuter un à un chaque témoignage, et c'est là cependant ce qu'une méthode rigoureuse exigerait. Cet inconvénient m'a particulièrement frappé dans la première partie, en présence des constatations de l'archéologie préhistorique où une sage défiance à l'égard de l'imagination des archéologues me paraît indispensable. Autant je souscris volontiers à la thèse fondamentale de M. Goblet d'Alviella, et j'admire l'aisance avec laquelle il a disposé la masse formidable des matériaux dans un ordre qui me paraît exact et historique, autant il y a de points particuliers sur lesquels je ne saurais me ranger entièrement à son opinion.

Je n'en veux relever qu'un seul. M. Goblet d'Alviella enseigne qu' « au début de l'évolution religieuse, la morale n'a rien à voir dans la conception des dieux ; — l'éthique et la religion sont absolument indépendantes l'une de l'autre » (p. 191 et suiv.). Cette thèse est beaucoup trop absolue et contraire aux faits. Si l'on veut dire par là, qu'à une période de civilisation inférieure la conception des dieux n'est pas dominée par des notions morales, comme dans les religions supérieures, tout le monde s'accordera sur ce point. Mais il y a loin de cette affirmation à l'indépendance absolue de la religion et de la morale dans les religions inférieures. Toute religion, si grossière soit-elle, implique le sentiment d'une dépendance ou d'une relation à l'égard d'une volonté supérieure ou d'un pouvoir surhumain et comporte par conséquent des obligations à l'égard de la divinité et, presque toujours aussi, à l'égard des protégés de la divinité qui sont comme son bien, sa propriété. Or, n'est-ce pas là l'essence même de la morale? Celle-ci n'est-elle pas avant tout la soumission à une loi supérieure au caprice individuel et à l'égoïsme personnel, que cette loi soit conçue comme la volonté d'un être personnel divin ou comme une abstraction, comme un élément de l'ordre universel? Dès le début la religion implique donc tout un ensemble d'obligations morales, soit à l'égard des dieux, soit à l'égard de leurs adorateurs. Évidemment cette morale n'est pas la nôtre ; elle lui est même parfois contraire. La morale, pas plus que la science, n'est immuable. En général les idées morales se purifient et s'élèvent avant les croyances religieuses et surtout avant que les rites se dégagent de leur matérialisme primitif. La religion ancienne, traditionnelle, est, en effet, la consécration d'une morale ancienne comme d'une science ancienne. En ce sens le conflit entre la religion traditionnelle, d'une part, et la science et la morale, d'autre part, est éternel. Mais la religion traditionnelle n'est pas toute la religion. Peu à peu les idées morales supérieures, les connaissances nouvelles, s'introduisent dans la religion, bouleversent ses rites et ses croyances ou en modifient le sens tout en leur conservant leurs formes anciennes, et c'est cette incessante transformation de la religion sous l'action de la vie de conscience et de raison de l'humanité qui constitue justement l'évolution religieuse. Le conflit entre la morale et la religion traditionnelle n'existe pas seulement dans les religions païennes qui, de naturistes et polythéistes

qu'elles étaient à l'origine, désormais un polythéisme moral. Il se retrouve dans tous les temps, même dans les religions proprement éthiques et, avant de se résoudre, avant d'éclater, avant même d'être saisi par la conscience humaine, il existe à l'état latent pendant de longues périodes ; la masse, pendant longtemps, n'en souffre pas, quand les esprits d'élite le sentent déjà, parce que la masse réfléchit peu et qu'elle n'exerce guère de critique sur les institutions et les croyances consacrées par le temps. Combien y a-t-il de chrétiens qui croient à la satisfaction vicaire, qui fondent leur salut éternel sur ce dogme, et qui condamneraient dans leur entourage un père de famille agissant comme Dieu le Père dans le dogme classique de la Rédemption ?

Ces transformations de la religion sous l'action de la morale et de la science sont très lentes et ne s'opèrent pas avec la régularité quasi mécanique de notre logique. Et ceci m'amène à l'observation générale que m'inspire la lecture du beau livre de M. Goblet d'Alviella. L'évolution religieuse y est décrite d'une façon trop abstraite, comme un processus régulier, uniforme, dont les diverses phases se succèdent en bon ordre, suivant la nécessité interne. Je n'y vois pas assez, ce que l'histoire des religions passées comme celle des religions présentes nous montre cependant jusqu'à l'évidence, que les diverses phases de l'évolution religieuse peuvent fort bien être contemporaines, coexister au sein de la même société. Nous avons encore aujourd'hui, parmi nos populations chrétiennes les plus civilisées, des gens qui ne sont pas sortis de la phase du fétichisme, de même qu'il y avait dans les polythéismes naturistes de l'antiquité des hommes qui s'étaient déjà élevés à un monothéisme moral vraiment élevé. Les diverses phases de l'évolution religieuse correspondent aux divers degrés de culture individuelle et non pas seulement aux diverses étapes de la civilisation sociale. Je ne doute pas que M. Goblet d'Alviella ne soit du même avis. Eh bien, on ne le voit pas en lisant son livre et, s'il en publie une seconde édition, je lui demanderais d'ajouter un chapitre pour bien faire ressortir ce côté de son sujet.

Cette seconde édition ne peut manquer, car ce livre est assez clair pour être lu par toute personne instruite, même si elle n'a pas fait d'études spéciales sur l'histoire des religions, et l'auteur est animé d'un esprit si large, d'une si haute et généreuse tolérance, qu'il ne saurait blesser personne. En plus de l'instruction qu'il procure à ses lecteurs, il leur montre en même temps quelle vertu possède l'histoire des religions pour faire l'éducation de l'esprit, en le rendant capable de saisir ce qu'il y a eu de bon, de beau et de généreux dans tous les efforts de l'humanité pour s'élever vers le divin.

JEAN RÉVILLE.

Pierre Paris. — **Élatée : la ville, le temple d'Athéna Cranaia.** — Paris, Thorin ; 1 vol. in-8.

M. Pierre Paris, qui a dirigé en 1883 et en 1884 des fouilles sur l'emplacement du temple d'Athéna Cranaia, près de la ville d'Élatée, vient de présenter les résultats de son exploration dans un nouveau volume de la *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*. Son ouvrage, divisé en deux parties, comme l'indique le sous-titre, contient d'abord une monographie d'Élatée, puis une étude du sanctuaire lui-même.

Le nom d'Élatée rappelle immédiatement à l'esprit le beau récit de Démosthène dans le *Discours sur la Couronne*. La prise de la ville par Philippe, la stupeur où cette conquête plonge les Athéniens, c'est le seul souvenir qui reste aujourd'hui de son histoire. Située à l'entrée des défilés qui conduisent de Thessalie en Grèce, Élatée est la sentinelle avancée de la Phocide et de la Béotie. C'est à cette position stratégique qu'elle doit son importance, et elle lui valut, comme on pense, plus de malheurs que de gloire. Elle fut pillée par Xerxès en 480, rasée par Philippe en 346 à la fin de la première guerre sacrée, conquise une seconde fois par lui en 339 ; elle subit de nouveaux sièges sous les successeurs d'Alexandre et pendant les guerres des Romains contre la Macédoine ; elle résiste à Taxile, lieutenant de Mithridate, et contribue ainsi aux succès des armées romaines : tels sont, ou peu s'en faut, les seuls événements où nous la voyons intervenir. Pour le reste, ses annales se confondent avec ceux des autres villes phocidiennes ; bien qu'elle soit, après Delphes, la plus importante, aucun autre fait saillant ne la désigne à l'attention.

M. Paris a rassemblé tous les renseignements épars dans les auteurs ; puis, aidé de la description de Pausanias, il a étudié la topographie de la ville. Cette enquête, faite avec soin, était malheureusement condamnée à l'insuccès : en somme, conclut l'auteur, « il ne reste rien de l'Élatée antique ; tous les monuments en sont perdus, et jusqu'à la place qu'ils occupaient ». Pouqueville, qui seul avait visité les ruines avec attention, a cru reconnaître quelques traces de monuments helléniques : mais ou bien ses renseignements sont inexacts, ou les ruines ont disparu depuis. C'est tout au plus si, par endroits, on peut reconnaître encore la direction du mur d'enceinte. La situation de la nécropole est mieux connue, car les tombeaux sont encore exploités aujourd'hui par les fouilles secrètes des paysans. Mais ils semblent près d'être épuisés : quelques sondages n'ont amené aucune découverte. M. Paris a néanmoins réussi à se procurer quatre terres cuites dont la provenance est certaine, et entre autres un grotesque, sans doute un orateur populaire, dont la figure bestiale est amusante et expressive dans sa difformité voulue.

Dans les murs des chapelles byzantines qui là, comme ailleurs, se sont élevées à proximité des ruines anciennes, sont encadrés des tronçons de colonnes et des morceaux de marbre. On a pu en dégager aussi un certain nombre d'inscrip-

tions. La plus curieuse est de l'époque byzantine : elle est gravée sur la fameuse pierre de Chio, bien connue des lecteurs du *Bulletin de Correspondance hellénique*. On saura gré à M. Paris d'avoir reproduit en appendice le très intéressant article que M. Diehl a consacré à cette découverte. Outre quelques textes de l'époque romaine, et entre autres un assez long fragment de l'édit de Dioclétien sur le maximum (dont quelques lignes très importantes étaient nouvelles), M. Paris a encore découvert d'assez nombreux décrets de proxénie tant de la ville d'Élatée que de la confédération phocidienne, et des actes d'affranchissement : ces documents lui ont permis de relever un certain nombre de détails précieux sur la constitution d'Élatée et du κοινόν des Phocidiens.

C'est au temple d'Athéna Cranaia qu'est réservée la seconde partie de l'ouvrage, la plus développée, comme de juste, puisque c'est sur l'emplacement du temple qu'ont porté les fouilles proprement dites. D'où vient l'épithète de Cranaia sous laquelle on adorait la déesse ? Du nom de la montagne elle-même, comme on l'apprend par une ligne d'une inscription qui désigne ainsi le sanctuaire : ἐν ἱερῷ τᾶς Ἀθάνας ἐν Κρανάῳ. Il est donc inutile de recourir à une autre étymologie : Athéna Cranaia, c'est la déesse du mont Cranaé, la montagne des Sources, au sud-est d'Élatée. Pausanias, le seul auteur ancien qui nous parle du temple, le place à une vingtaine de stades de la ville : « la route est assez montante, dit-il ; mais on ne sent pas la fatigue, et l'on s'aperçoit à peine que l'on monte. » Le sentier pratiqué aujourd'hui par les bergers et par les touristes est au contraire d'une montée assez rapide ; il est hors de doute qu'il ne se confond pas avec le chemin antique. M. Paris croit avoir retrouvé en deux endroits des vestiges de cette route, qui aurait d'un autre côté, par une série de lacets, la porte d'entrée à l'angle sud-ouest du péribole. Cette porte subsiste encore, bien qu'à moitié démolie ; des murs d'enceinte, encore debout sur une grande partie du pourtour, il reste par endroits jusqu'à huit assises de pierre (Dodwell, au commencement du siècle, en comptait neuf) ; les blocs, en grès gris, inégaux, sont disposés en appareil polygonal ; au nord du plateau seulement, il n'y a pas trace de muraille ; la paroi du rocher, qui surplombe les précipices, suffisait à garantir de ce côté l'accès du sanctuaire.

Le temple s'élevait au sommet même, qui a été nivelé. Il n'en reste aujourd'hui que le soubassement, avec la trace de quelques colonnes et des morceaux d'architecture. Des mesures prises avec exactitude, l'étude minutieuse des moindres indices, quelques calculs, enfin la comparaison avec d'autres édifices de même ordre et de dimensions analogues, ont permis à M. Paris d'essayer des restitutions du plan et de la façade, qui présentent tous les caractères de la vraisemblance : deux planches, à la fin du livre, dessinées par M. Hovelle, d'après les indications et les croquis de l'auteur, permettent de suivre ses explications que nous ne saurions songer à reproduire ici. Nous nous bornerons à signaler, parmi les fragments de décoration retrouvés dans les ruines, les beaux mufles de lions en terre cuite qui servaient sans doute de gargouilles aux angles de la

inédite et qui comptent certainement parmi les plus remarquables qui nous soient venus de l'antiquité.

Les fouilles ont mis à jour peu de morceaux de sculpture; mais M. Paris signale pourtant trois fragments qu'il n'hésite pas à attribuer à la statue même d'Athéna, décrite par Pausanias, et qui rappellent par son attitude la Promachos d'Athènes. En outre, la signature du sculpteur Polyclès qu'on lit sur un fragment de corniche lui donne l'occasion de revenir sur la généalogie jusqu'ici très controversée des artistes de cette famille et d'en présenter un tableau nouveau, qui supprime les difficultés où l'on s'était heurté jusqu'à ce jour.

Le chapitre qu'il consacre aux ex-voto est un des plus intéressants et des plus nourris de son étude. Il a eu, en effet, la bonne fortune de découvrir au pied du mur de soutènement du temple et dans toute l'enceinte consacrée un riche trésor de figurines d'argile, des bronzes, des vases, pyramides, fibules, objets de toilette, ustensiles de toute nature; pour avoir été très mutilés par le temps ou les hommes, ces débris n'en sont pas moins précieux. Une foule de têtes de femmes et d'enfants dont beaucoup rappellent les plus jolis modèles tanagréens, des masques estampés d'un très beau style, nombre de grotesques enfin constituent une collection d'une grande valeur et suffiraient à payer la peine qu'ont coûtée les travaux. Outre les questions d'esthétique qui se posent à propos de ces œuvres, cette collection a permis à M. Paris d'aborder à son tour un des problèmes les plus obscurs d'archéologie religieuse : Quel est le sens de ces ex-voto? On sait que les terres cuites qui ont surtout attiré l'attention des savants proviennent des nécropoles, et en particulier de Tanagre et de Myrina. Les objets déposés dans les tombeaux ont-ils par eux-mêmes un sens funéraire? ceux que l'on consacre dans les temples ont-ils d'autre part un caractère religieux et leur sujet les désignait-il spécialement à l'usage qu'en font les fidèles? Ne faut-il pas croire bien plutôt que c'est la volonté des particuliers qui leur attribuait, suivant les cas, l'une ou l'autre de ces significations? On sait que M. Pottier a soutenu cette dernière thèse avec une grande richesse d'arguments, et M. Paris s'associe sans réserve à ses conclusions : la présence de figurines semblables dans les temples et dans les nécropoles lui donne en effet une très grande force. Il semble donc aujourd'hui hors de toute contestation que les figurines n'ont par elles-mêmes aucun sens déterminé : elles ne sont votives ou funéraires que suivant l'intention du donateur.

Comme un grand nombre de temples grecs, le sanctuaire d'Athéna Cranaia contenait les archives publiques de la cité : les Élatéens et la confédération des Phocidiens y déposaient des copies de décrets ou de traités. Un certain nombre de ces textes ont été retrouvés. Signalons parmi eux : deux actes d'affranchissements [illegible], dont l'un offre cet intérêt particulier que les dieux sont invoqués comme épimélètes de l'affranchissement, et sept inscriptions qui se rapportent à une importante circonstance historique : l'amende qui fut infligée aux Phocidiens après la guerre sacrée. Cette amende, fixée suivant Diodore à

10,000 talents, devait être acquittée en annuités de 60 talents, à raison de deux versements par an. A ce compte, ils en avaient donc pour 166 ans à se libérer. Or les inscriptions dont nous parlons sont justement des reçus de sept de ces versements, et comme ils sont d'époques différentes et que le plus récent est du deuxième siècle, on est en droit de conclure que les Phocidiens payèrent intégralement leur dette. C'est là un fait inconnu jusqu'ici et d'un certain intérêt pour l'histoire générale. — La plupart de ces textes épigraphiques apportent en outre plus d'un détail nouveau sur la constitution d'Élatée et la confédération phocidienne. Nous nous permettrons cependant d'adresser une légère critique à M. Paris : pourquoi n'a-t-il pas associé l'étude de ces documents épigraphiques à celle des textes qui proviennent des chapelles byzantines ? Malgré la diversité de leur provenance, ces inscriptions se complètent et s'éclairent les unes par les autres. Il y aurait eu évidemment intérêt à grouper dans la première partie tous les renseignements qu'il a recueillis sur l'histoire et les institutions tant de la ville que de la confédération.

A la fin du volume, on trouvera de longs appendices, textes des inscriptions, catalogues des débris d'architecture et des ex-voto, etc., et enfin nous devons une mention aux belles héliogravures qui reproduisent les plus intéressants et les plus remarquables d'entre les objets ou fragments de sculpture et de céramique trouvés dans les fouilles. Au cours même du livre, mainte gravure exécutée sur les croquis de l'auteur lui-même, illustre le texte et prouve qu'il sait manier le crayon avec autant de succès que la plume.

Cette très rapide analyse suffira pour donner une idée de la monographie écrite par M. Paris et pour indiquer l'intérêt des questions qui y sont abordées ; nous signalerons entre toutes celle qui se pose à propos des ex-voto. Les fouilles du temple d'Athéna Cranaia n'ont eu sans doute ni le retentissement ni les résultats des explorations dirigées sur d'autres sanctuaires plus célèbres : elles ont pourtant fourni un contingent de découvertes assez importantes pour fournir la matière d'un volume très substantiel. Ajoutons enfin que partout on sent chez l'auteur un goût très vif pour les choses dont il parle : il les fait valoir, comme il est juste, et il y intéresse le lecteur. Peut-être l'exposition est-elle un peu longue et minutieuse dans certains chapitres ; mais partout le style garde une couleur et un accent très personnels, et il semble qu'on y retrouve quelque chose de cette allure décidée et de cette ardeur qui ont si bien servi M. Paris dans ses voyages en Orient.

F. Dürrbach.

G. Wissowa. — **De dis Romanorum indigetibus et novensidibus disputatio.** — Marburg, Elwert, 1892 (xvi p.).

Cette excellente dissertation est écrite en latin et par suite accessible à tous. Nous en donnerons cependant une analyse, soit parce qu'elle pourrait passer inaperçue, soit parce qu'elle renferme, comme la plupart des écrits de M. G. Wissowa, de pénétrantes recherches et des vues originales sur la mythologie romaine. — M. G. Wissowa établit d'abord, contre R. Peter (*Ausführl. Lexicon* de Roscher, II, p. 129-133), qu'il n'y a aucun rapport entre les *indigitamenta* et les *di indigetes*. Ceux-ci sont simplement les dieux nationaux de la Rome primitive (étymologie : *endo, indu* et *gen*), comme ἐγχώριοι ; voir textes à l'appui, p. vi. On leur oppose les *di novensides*, c'est-à-dire les dieux nouvellement admis par les Romains dans leur panthéon, et non, comme l'ont soutenu Th. Mommsen, Deecke et H. Jordan (Preller, *Mythologie romaine*, I, p. 102, n. 2), *novem dii sive novensiles* (cf. Arnobe, III, 38). L'étymologie proposée par M. Michel Bréal : *nov-ensides, hoc est qui nuper insedit*, confirme le sens naturel qui résulte de l'antithèse entre *novensides* et *indigetes*. M. G. Wissowa donne encore à l'appui de cette manière de voir une interprétation fort plausible d'un passage de Diodore (XXXVII, 11, Dind. = XXXVII, 17, Bekk.) et d'une phrase de Tertullien (*Ad nat.*, II, 9).

Une fois que l'on sait ce que les Romains entendaient par *di novensides*, *di indigetes*, on se demande à quelle époque la liste des *di indigetes* a été arrêtée et quels étaient les dieux qui en faisaient partie. M. G. Wissowa résout ces deux questions d'une manière fort ingénieuse. À ses yeux, les *di indigetes* auraient eu des fêtes spéciales et des prêtres spéciaux (flamines) ; les *di novensides* n'auraient reçu de culte qu'après l'organisation du sacerdoce et l'établissement du calendrier des fêtes ; quels que soient les honneurs qu'on leur rende, ils n'ont ni fêtes propres ni prêtres propres, ce qui est inexplicable si l'on n'admet pas qu'ils sont des tard-venus dans la vieille cité religieuse ; à l'époque où ils y pénètrent, le culte et le sacerdoce ont déjà une telle cohésion qu'ils ne peuvent en rompre le ferme dessin. On ne saurait fixer la date exacte à laquelle fut close la liste des *di indigetes*, mais on peut arriver à une certaine approximation. Le fait s'est produit lorsque l'urbs a été ceinte du pomoerium, au temps où le patriciat a cessé de s'adjoindre de nouvelles *gentes*, avant le règne de Servius Tullius, puisque c'est sous ce règne que s'introduit le culte de Diane sur l'Aventin, et que cette déesse n'a ni fêtes propres ni flamine spécial, après la réunion du Quirinal au Septimontium, car Quirinus, le dieu de la colline, avait ce qui manquait à Diane, une fête dans le vieux calendrier officiel et un flamine. — En partant de ces données, on rangera parmi les *di indigetes* : 1° ceux qui figurent sur le tableau des *feriae* de l'année romaine, en y joignant sans doute Carna et Larunda ; 2° les dieux qui, à défaut de fêtes propres, avaient du moins des flamines, p. ex. : Falacer, Flora, Pomona ; 3° ceux dont les noms n'étaient

pas inscrits sur les fastes, parce que leurs fêtes n'étaient pas *stativae*, mais *conceptivae*, p. ex. : les Lares, en l'honneur desquels on célébrait les *compitalia* ; 2° les di minores, qui n'avaient pas de fête propre, mais étaient censés avoir part aux fêtes d'autres dieux, p. ex. : *Lua Saturni*, *Salacia Neptuni*, etc. (Aulu-Gelle, XIII, 23), ou les *famuli famulaeque divom*, comme *Moles Martis*, *Virites Quirini*, etc.

Les di novensides ou ceux qui reçurent un culte public à partir de Servius Tullius, sans avoir de flamine ou de fête propre (Diane, Vénus, Hercule, Vertumne, la Fortune, etc.), peuvent se ranger en deux classes : 1° les *di novi* ainsi appelés par opposition aux *di* [illegible] ; c'étaient des abstractions divinisées comme *Mens*, *Virtus*, *Fides*, ou souvent des épithètes des dieux qu'un accident avait détachées de la souche originelle et qui avaient acquis une vie distincte ; citons comme exemple de ce dernier cas la déesse *Fides*, une des faces sous lesquelles on adore *Jupiter*, le *Dius Fidius*. Ces *di novi* n'avaient droit de cité à Rome que si le Sénat approuvait leur culte, sur l'avis des pontifes, quand il y avait lieu de le prendre (Cicéron, *De leg.*, II, 10, 25 : *ne quis deos habeto* [illegible] *publice adscitos*). — 2° les *di advenae* : les uns, originaires des villes latines, admis comme les *di indigetes* dans l'intérieur du pomerium ; leur culte fut confié aux pontifes ; tels étaient Hercule et Castor, venus de la Grèce, il est vrai, mais en passant par Tibur et Tusculum et qui avaient comme pris la nationalité latine ; les autres, arrivés directement de la Grèce à la suite d'une consultation des livres sibyllins ; les XV viri s. f. étaient chargés de leur culte et les temples ou les aras qui leur étaient consacrés devaient se trouver en dehors du pomerium (p. ex. : l'*aedes Cereris* était près du circus maximus, l'*aedes Apollinis* près du théâtre de Marcellus, l'*ara Ditis* [illegible]). A la suite de la deuxième guerre punique, la distinction entre les di novensides et les di indigetes s'efface. L'hellénisme triomphe. Les douze di consentes [illegible], Jupiter et Junon, Neptune et Minerve, Mars et Vénus, Apollon et Diane, Vulcain et Vesta, Mercure et Cérès, rejettent dans l'ombre les divinités primitives, comme Janus, Quirinus, Saturne, Consus et Ops. Il en est de ces divinités comme de l'aristocratie patricienne ; elle fait place, à un moment donné, à une noblesse où l'élément patricien et l'élément plébéien ne se distinguent que malaisément.

J. [illegible]

Sir A. R. Wallace. **Les miracles et le moderne spiritualisme.** — Traduit de l'anglais; in 8o; xv-382. Librairie des sciences psychologiques, 1, rue Chabanais, s. d.

—

Sir Alfred Russel Wallace publiait en 1875 un livre ayant ce titre : *On Miracles and Modern Spiritualism*; c'est ce livre dont paraît aujourd'hui la traduction française, augmentée d'un appendice qui renferme une étude sur la *Réalité objective des apparitions* et une conférence intitulée : *L'âme a-t-elle une autre vie?* prononcée en 1887 à San Francisco. M. A. R. Wallace est un adepte convaincu du spiritisme; il croit que, dès à présent, il faut tenir pour acquise la réalité objective de tous les phénomènes qui se produisent au cours des séances des spirites : apparitions, déplacements de meubles et d'objets de toute sorte, pluies de fleurs, etc. Les preuves, apportées à l'appui de cette thèse depuis un demi-siècle, lui semblent aussi démonstratives que celles que l'on a fournies d'aucune vérité scientifique. Elle repose sur un ensemble de témoignages concordants, émanant d'hommes dont l'honorabilité et la compétence ne sauraient être sérieusement discutées, et les interprétations que l'on a tentées de donner des faits pour échapper à l'explication spirite (simulation, hallucination, télépathie, etc.) ne peuvent tenir devant les preuves expérimentales que fournissent les appareils enregistreurs et la photographie. Enfin la doctrine même qui est enseignée par les esprits semble à M. Wallace, en raison de son élévation morale et de son originalité, un argument suffisant à faire valoir en faveur de la réalité objective des phénomènes dont les médiums sont les agents habituels.

Il semble tout d'abord qu'il faille en rabattre beaucoup à propos de cette originalité, sur laquelle aurait moins insisté M. Wallace, s'il avait eu une connaissance aussi large et aussi précise de la philosophie religieuse des deux ou trois derniers siècles que celle qu'il possède des sciences naturelles, qui lui sont redevables de tant de précieuses découvertes; la seule originalité réelle du « spiritualisme moderne », c'est la croyance de ses adeptes en une quasi-matérialité de l'âme, mais c'est là une croyance qui leur est commune avec presque tous les sauvages et qui ne les met en contradiction qu'avec les philosophes et les théologiens contemporains. Bien des phénomènes qui paraissent inexplicables à M. Wallace, si l'on ne se décide pas à recourir à l'hypothèse spirite, lui sembleraient moins mystérieux, s'il les rapprochait de ces analogues que lui offriraient en grand nombre l'étude de la pathologie mentale et les expériences d'hypnotisme.

Enfin, il faut faire à la simulation et à la supercherie une part beaucoup plus large que ne le pense M. Wallace. Le rapport que la Seybert Commission a publié en 1887 a jeté un discrédit complet sur bon nombre d'expériences, dont les spirites faisaient grand bruit et où il ne semblait pas qu'il y eût place pour la fraude. Si même la thèse soutenue par bon nombre des membres de la *Society for psychical Research* est exacte, et s'il faut ranger au nombre des lois scientifiques démontrées l'action à distance d'un esprit sur un autre sous certaines

conditions données (*télépathie*), on aura une nouvelle raison de ne pas recourir à l'hypothèse qui, au reste, n'explique rien, à laquelle pour des motifs d'ordre religieux se sont arrêtés les spirites. Il faut avouer par contre que les critiques adressées par M. R. Wallace aux arguments invoqués par Hume contre la possibilité des miracles sont très solides, et que tous ceux qui reprendront cette question devront en tenir grand compte. On ne saurait démontrer que le miracle est impossible, ni même qu'il n'y a pas eu de miracles, mais ce qu'on peut soutenir, c'est que c'est une explication à laquelle on ne peut scientifiquement recourir. La définition qu'il donne du miracle prêterait au reste à discussion : un acte ou un fait impliquant nécessairement l'existence et l'action d'intelligences supra-humaines. On pourrait soutenir que l'univers entier implique l'existence d'une telle intelligence ; pourrait-on dire que l'existence de l'univers soit un miracle ?

L. Marillier.

CHRONIQUE

FRANCE

Assistons-nous à un sérieux réveil de l'attention pour les études portant sur la religion, sa nature, son rôle et son histoire, chez le public de langue française ? Nous n'avons jamais manqué de dissertations politiques pour ou contre le cléricalisme. Depuis vingt ans c'est un sujet à l'ordre du jour, dont tout le monde parle, sur lequel tout le monde écrit, mais à un point de vue purement politique et sans que les violentes controverses des cléricaux ou des anticléricaux aient provoqué beaucoup de recherches philosophiques ou historiques. La religion, en effet, les rapports de l'Église et de l'État, ce sont là des questions que tout le monde croit connaître, et cette illusion se maintient d'autant plus aisément que le nombre des personnes qui les connaissent vraiment est très restreint. Il semblerait que des polémiques du genre de celle qui agite depuis tant d'années notre pays auraient dû dès l'abord donner un vif essor aux études et aux publications sur la philosophie et l'histoire religieuses et assurer aux écrivains qui les traitent un grand nombre de lecteurs. Tout au contraire ; pendant bien des années ces études ont été l'objet d'un parfait dédain et aujourd'hui encore il faut reconnaître que le grand public reste tout à fait indifférent à leur égard.

Depuis quelques années cependant il semble que cette situation se modifie. Le premier branle a été donné par les hommes les plus éclairés du monde scientifique et par les hommes politiques capables d'envisager les choses à un point de vue philosophique. Des institutions ont été créées pour introduire l'étude des religions dans le haut enseignement. Des périodiques ont été fondés pour propager des connaissances scientifiques sur les religions et pour attirer l'attention du public instruit sur l'importance et l'intérêt des recherches qui, dans le monde entier, ont les religions pour objet. De divers côtés, parmi les adversaires de la religion comme parmi les partisans les plus décidés de l'Église romaine, à l'École d'anthropologie comme à l'Institut catholique, des travaux importants ont été consacrés à l'étude scientifique des phénomènes religieux. Le nombre des thèses de doctorat qui, à la Sorbonne, portent sur l'histoire religieuse de notre pays ou du monde antique a considérablement augmenté. Dans le monde scientifique et dans la jeune Université, de grands progrès se sont accomplis.

On a compris que la condition préalable pour traiter les graves questions du jour d'une manière sérieuse et digne de leur importance, c'était de commencer par soumettre les *religions* et la religion en elle-même à une étude vraiment scientifique. Sans doute, il reste encore beaucoup à faire sur ce point; mais les débuts sont encourageants. Ces questions, parfois délicates, épineuses, sont traitées aujourd'hui avec une liberté d'esprit, avec une abondance de recherches et avec une méthode surtout qui répondent vraiment aux exigences de la science moderne. C'est là un grand progrès.

Mais jusqu'à présent tout ce travail reste enfermé dans un petit cercle d'érudits, de savants ou de lettrés. Il n'est en grande partie pas encore mûr pour la vulgarisation, je le veux bien. Mais même dans les parties qui sont prêtes pour le grand public, il ne parvient guère à fixer son attention. Il ne faut pas nous le dissimuler : tandis qu'en Allemagne, en Angleterre, en Amérique, bref dans tous les centres de la civilisation, les travaux sérieux sur la philosophie ou l'histoire de la religion trouvent un nombre assez considérable de lecteurs, chez nous, le public reste parfaitement indifférent à leur égard et n'en soupçonne même pas l'utilité.

Faut-il voir un symptôme de dispositions nouvelles chez ce public dans le succès de librairie qu'a obtenu l'ouvrage de M. de *Molinari*, *Religion* (Paris, Guillaumin ; 3 fr. 50)? Nous le souhaiterions, car cela prouverait que le changement constaté plus haut dans les sphères les plus éclairées commence à se propager. Nos lecteurs connaissent déjà la thèse et les principaux éléments du livre que le célèbre économiste a publié (voir *Revue*, t. XXV, p. 123). La première édition a été rapidement enlevée et ce succès a encouragé l'auteur à donner une seconde édition, dans laquelle il a ajouté des développements assez considérables à la seconde partie : l' « Avenir des religions ». Nous sortirions de notre rôle d'historien en discutant les vues de l'auteur sur cet avenir, demandons-lui seulement de ne pas affirmer d'une façon aussi absolue que toutes les religions ont enseigné l'existence d'un Être supérieur à l'homme et l'immortalité de l'âme, car il risquerait ainsi d'exclure de la famille religieuse le Bouddhisme, sous sa forme classique, et l'ancienne religion d'Israël. M. de Molinari a eu l'heureuse idée de réunir en appendice une série d'appréciations de la presse sur la première édition de son livre. Ce sont là de véritables documents historiques et non des moins curieux. Il y a dans le nombre quelques articles qui sont de vrais chefs-d'œuvre de la sottise humaine et si quelque chose est propre à convaincre les récalcitrants de la nécessité de répandre des connaissances historiques et philosophiques sur la religion, c'est bien le spectacle de la légèreté, de la superficialité et, pour tout dire, de la prodigieuse ignorance dont témoignent en ces matières des hommes qui se mêlent d'instruire leurs compatriotes. Nous souhaitons au livre de M. de Molinari beaucoup de nouveaux lecteurs ; c'est un ouvrage de bonne vulgarisation.

Les études d'histoire religieuse ne devraient pas seulement être plus connues du public qui traite les questions religieuses et politico-ecclésiastiques du jour. Elles devraient aussi être plus répandues parmi les hommes d'église. Et ici nous n'entendons pas tant les études d'histoire ecclésiastique, car celles-ci tiennent le haut bout dans le monde théologique actuel ; nous entendons les études d'histoire générale des religions. L'essor de plus en plus vaste de l'histoire des religions doit nécessairement provoquer une modification de la culture théologique et une évolution de la philosophie religieuse. Bien souvent déjà nous avons signalé ce phénomène. L'un de nos collaborateurs, *M. C. Piepenbring*, de Strasbourg, dans un remarquable article sur « L'autorité dogmatique » publié dans une revue protestante, « La Vie chrétienne », vient de développer cette même idée en des termes qui méritent d'être cités textuellement :

« Quiconque observe attentivement ce qui se passe de nos jours, à la suite « de toutes les découvertes historiques modernes, est obligé de reconnaître que « nous sommes arrivés à la veille d'une nouvelle Renaissance. Celle du XVe siècle « a mis en lumière l'ancienne littérature et culture classiques. Elle a ainsi porté « le coup de mort à la théologie et à la philosophie scolastiques, à leurs vaines « et infructueuses subtilités, ainsi qu'à la vieille méthode scientifique, vraiment « rudimentaire ou enfantine. Elle a ouvert des perspectives toutes nouvelles à « la science et aux arts, à la philosophie et à la littérature. Elle a également « préparé de loin la critique historique, qui n'a pris son plein essor qu'un peu « tardivement, mais qui a déjà obtenu des résultats magnifiques. Et, au point « de vue religieux, elle a préparé le terrain à la Réforme, qui a fait entrer la « foi et la vie chrétiennes dans une voie nouvelle......

« De nos jours, le monde chrétien a été mis en possession de la riche littéra- « ture des peuples de l'Orient. Nous avons ainsi appris à connaître l'ancienne « religion des Égyptiens, des Assyriens, des Perses, des Hindous et des Chinois. « Ces découvertes produiront une révolution inévitable dans la science religieuse, « en brisant les étroitesses de la théologie traditionnelle, en corrigeant les prin- « cipaux défauts et du catholicisme et du protestantisme. Elles confirment d'une « manière éclatante, ce que nous avons déjà dit, savoir que la vie religieuse et « morale s'est développée et a produit d'excellents fruits ailleurs que chez les « Juifs et les chrétiens, tout en restant loin derrière le christianisme évangélique, « et que, d'un autre côté, elle est soumise à des lois et constitue un ensemble « de faits historiques qui peuvent et doivent être pris en sérieuse considération « par ceux qui veulent se rendre compte de la vérité religieuse » (*La Vie Chrétienne*, IX, 1, p. 38 sq.).

Nous voudrions pouvoir nous persuader qu'il n'y a pas une part d'exagération dans ces prophéties de M. Piepenbring. Hélas ! la force de la tradition, l'empire de la routine sont plus considérables et plus durables que ne le suppose notre honorable collaborateur. Mais, même en supposant moins complète et moins prochaine la transformation de la science religieuse qu'il prévoit, il

est certain que l'universalisme religieux fait aujourd'hui des progrès énormes dans tout le monde cultivé ; que, en dehors des cercles proprement ecclésiastiques, la religion est de plus en plus envisagée comme un fait humain, sans aucune restriction de race, de temps ou de confession ; que l'histoire des religions ou la science des phénomènes religieux devient de plus en plus pour tout homme éclairé le fondement nécessaire de toute spéculation religieuse et de toute conception scientifique sur la religion. Et il faudra bien que les théologiens finissent par s'en rendre compte, s'ils ne veulent pas rester en arrière dans l'évolution générale des esprits cultivés du monde moderne.

Un ecclésiastique bien convaincu de l'importance de ces questions, c'est M. l'abbé *Delfour*, professeur de rhétorique à l'école Saint-Stanislas, à Nîmes. Dans sa thèse de doctorat, *La Bible dans Racine* (Paris, Leroux ; in-8 de xxv et 291 p.), il se plaint de l'ignorance prodigieuse de nos élèves de l'enseignement secondaire en ce qui concerne la Bible et de la faiblesse générale des études bibliques ; il exprime le regret que la critique littéraire se sépare trop de la théologie et que l'attention du grand public superficiel soit trop détournée des questions religieuses. Il montre vivement tout ce qu'il y a d'étroit et de superficiel dans notre critique littéraire, qui s'imagine embrasser toutes les formes de l'esprit humain dans ses classifications et qui ne connaît assez ni les idées, ni l'état psychologique de l'antique Orient (p. 254 note), et l'on pourrait ajouter sans inconvénient de l'Orient moderne, peut-être même l'Occident moderne. C'est, en effet, l'un des péchés mignons de nos critiques français, de s'imaginer que toute l'esthétique littéraire est renfermée dans la littérature française. C'est une idée juste d'insister, à l'encontre de nos critiques littéraires modernes qui l'ignorent en général, sur la grande importance de l'inspiration religieuse dans la littérature humaine. Il y a ainsi dans la thèse de M. l'abbé Delfour un grand nombre d'idées générales fort sensées et qui, à notre avis, témoignent d'un esprit judicieux[1]. Cet hommage rendu aux qualités du livre nous met d'autant plus à l'aise pour dire nettement que la thèse elle-même nous paraît radicalement fausse, que c'est à nos yeux un paradoxe de rhétoricien, dépourvu de sens historique. Si M. Delfour s'était borné à analyser l'inspiration religieuse de Racine dans *Esther*, dans *Athalie*, dans les *Cantiques spirituels* et à comparer les éléments de cette inspiration avec ceux de l'Ancien Testament, il y

1) On ne saurait trop approuver, par exemple, ce qu'il dit sur l'erreur fondamentale de notre pédagogie actuelle, surtout dans l'enseignement secondaire. « Malgré bien des efforts en sens contraire, les cours ne seront bientôt plus qu'une immense nomenclature. ... Avant longtemps, il faudra qu'on change de méthode, on ramènera l'attention de nos écoliers sur un petit nombre — non pas de beaux livres, nous en avons trop — mais d'excellents livres » (p. 257). Combien cela est juste. Quand donc comprendra-t-on que le but de l'enseignement secondaire n'est pas de former des érudits ratés, mais de former l'intelligence, le jugement, le goût des élèves et de les mettre en état d'acquérir *plus tard*, chacun dans sa carrière, les connaissances spéciales qui leur seront nécessaires?

aurait eu là matière à une étude littéraire intéressante, qu'il eût été possible de documenter par des renseignements historiques sur l'évolution psychologique de Racine dans la dernière période de sa vie. Mais prétendre nous montrer en Racine un historien d'Israël et un théologien, essayer de nous convaincre que, par une divination de génie, il a eu le pressentiment de l'histoire d'Israël telle que l'ont reconstituée les Kuenen ou les Wellhausen, c'est aller chercher midi à quatorze heures, prêter à Racine des préoccupations exégétiques et historiques qu'il n'a jamais eues, faire d'*Esther* et d'*Athalie* des œuvres orientales alors qu'elles sont tout ce qu'il y a de plus « siècle de Louis XIV », le cadre étant emprunté à l'histoire juive, mais les personnages ayant, dans leur langage XVIIe siècle, ce caractère largement et absolument humain, qui fait justement des pièces de Racine des œuvres classiques. A vouloir trop exalter son héros, on finit par le rendre ridicule, et je ne comprendrais pas plus Racine, le pieux Racine, faisant cause commune avec les hérétiques de la critique allemande ou hollandaise, que je ne comprends M. Delfour, lorsqu'il loue Racine d'avoir deviné et accepté les données scientifiques regardées comme définitives par les exégètes rationalistes, alors que lui-même les repousse.

On tirera un plus grand profit de la lecture de deux autres thèses de doctorat, publiées par la maison Hachette, celle de M. G. Weill, *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion* et celle de M. H. Hauser sur *François La Noue*. Ces deux thèses touchent à des questions très délicates de notre histoire nationale et justifient ce que nous disions plus haut sur l'esprit vraiment historique, large, indépendant, sans parti pris, mais sincèrement respectueux de la vérité, qui anime notre jeune Université dans les études d'histoire religieuse. Car c'est bien de l'histoire religieuse, tellement mêlée, il est vrai, à l'histoire politique que l'on ne sait pas où l'une commence et où l'autre finit, et d'autant plus épineuse qu'elle implique à chaque instant des appréciations morales. M. Weill a surtout recherché l'influence réciproque des idées politiques et des idées religieuses pendant les guerres de religion, les deux partis subordonnant en réalité leurs théories gouvernementales aux intérêts de leur cause religieuse. Pour les uns comme pour les autres, en effet, le salut du pays était inséparable du triomphe de leur foi. Il nous semble que M. Weill n'a pas suffisamment tenu compte des idées directrices des deux grands partis en présence. Ces idées, il faut les chercher, non pas dans les pamphlets publiés au plus fort de la lutte, mais dans la période antérieure aux guerres de religion, lorsque les tendances s'expriment librement et non pas sous le coup des événements du jour, et dans les institutions opposées des deux partis, quand ils organisent leurs sociétés ecclésiastiques ou politiques selon leurs principes respectifs. Dans ces périodes troublées il est extrêmement difficile de mettre un peu d'ordre parmi les innombrables manifestations individuelles. M. Weill a voulu être complet, montrer toutes les variétés de l'opinion. Il a réussi.

Quant à *François La Noue*, le fameux Bras de fer, il a trouvé en M. Hauser

un biographe érudit, consciencieux et sympathique. On a besoin, en effet, d'être guidé par un historien bien sûr pour se reconnaître au milieu des étrangetés de cette vie agitée. Ce protestant qui conseille à Henri IV de se convertir, offre maintes fois prise au soupçon de duplicité ou tout au moins de trop grande habileté. M. Hauser nous montre en lui, au contraire, un naïf, un homme d'honneur, un esprit large, généreux et tolérant. Il explique ce que l'on appelle ses faiblesses par la supériorité de sa nature morale qui s'élevait au-dessus des passions ardentes du temps. François La Noue mourut victime de ce XVIe siècle, si grand dans son intolérance. Ce jugement, M. Hauser l'appuie sur un grand nombre de documents, dont beaucoup inédits ont été puisés par lui dans les bibliothèques de Paris et de Londres. La Noue se présente à nous comme l'un des caractères les plus élevés de cette époque troublée.

Les religions de l'antiquité ont été, elles aussi, l'objet de plusieurs publications importantes chez nous, ce printemps. Nous saluons avec admiration et avec reconnaissance l'œuvre de M. *James Darmesteter*, *Le Zend-Avesta, traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique, I. La Liturgie : Yasna et Vispéred*, un fort volume gr. in-4 de cxx et 500 p., qui forme le tome vingt et unième des « Annales du Musée Guimet ». C'est certainement l'un des volumes qui font le plus d'honneur à cette collection. On sait que M. James Darmesteter avait déjà publié en 1880 et 1883 une traduction anglaise du Vendîdâd, des Sîrôzas et des Yashts dans la grande collection des « Sacred Books of the East » (t. IV et XXIII). Mais il se désista en faveur d'un autre, lorsqu'il fallut traduire le Yasna et le Vispéred, parce qu'il lui paraissait indispensable pour une juste interprétation de ces textes liturgiques, de connaître le cérémonial des sacrifices auxquels ils se rapportent. Or la liturgie et l'organisation du culte correspondantes étaient alors à peu près inconnues en Europe. Le seul endroit où il y eût chance de trouver des renseignements à cet égard était Bombay. M. Darmesteter fit le voyage de l'Inde, convaincu que soit pour la connaissance de l'ancien culte seul, soit pour l'intelligence et la restitution de l'Avesta, c'était chez les Parsis et dans la littérature pehlvie qu'il fallait étudier ce qu'ils ont conservé du passé. Même pour les Gâthas, ces poèmes archaïques où l'on trouve, semble-t-il, l'essence du Zoroastrisme, les doctrines parsies sous leur forme moderne sont à ses yeux un meilleur commentaire que les explications fondées sur la philologie comparée. Après toutes ces études préliminaires, après ces voyages d'initiation, après avoir profité des ressources toutes récentes et encore en partie inédites de la littérature pehlvie, M. Darmesteter s'est enfin cru suffisamment armé pour entreprendre la traduction des textes qu'il avait laissés de côté et présenter maintenant à l'étudiant français une traduction complète et raisonnée de l'Avesta dans son ensemble. Le premier volume, le seul qui ait encore paru, renferme les textes liturgiques proprement dits : Yasna et Vispéred. Il est précédé d'une longue Introduction, pleine de renseignements précieux,

indispensables pour l'intelligence de l'œuvre. L'auteur y trace d'abord l'histoire des études mazdéennes, expose ce qu'il faut entendre par l'Avesta et quelles sont les ressources dont on dispose pour l'interpréter. Ensuite il décrit le culte, le sacerdoce, les temples du feu, les offrandes, les opérations préparatoires des sacrifices ou le « paragna », la préparation et l'offrande du Haoma qui constitue à proprement parler le Yasna. Les deux rituels, archaïque irani et moderne indien, sont analysés ; les deux sectes parsies, les Rasmis et les Qadimis, sont étudiées ; un paragraphe spécial est consacré aux Gâthas et l'Introduction se termine par une étude des matériaux pour la traduction du Yasna et du Vispérad. — Le second volume contiendra les textes déjà traduits une première fois en anglais par M. Darmesteter. La nouvelle traduction diffère peu de l'ancienne, nous dit-il ; c'est le commentaire qui a changé en devenant plus technique. Mais l'auteur y a ajouté de nombreux fragments de textes zends inédits qui ont été retrouvés dans l'ancienne littérature pehlvie. En outre ce second volume nous donnera l'histoire de la littérature avestéenne et de la doctrine qu'elle exprime. Il ne le cédera donc pas en intérêt au premier, alors même que la traduction proprement dite n'aura pas l'originalité de celle du Yasna. Nous laissons à d'autres le soin de juger cette traduction au point de vue philologique ; pour les étudiants de l'histoire générale des religions nous apprécions vivement l'avantage de posséder un texte français de l'Avesta qui soit clair et qui soit mis en rapport avec les cérémonies du culte auquel il se rapporte. M. Darmesteter a mené ainsi à bon terme une œuvre colossale et il peut se dire, que lui aussi, il a élevé son monument scientifique.

C'est aussi bien loin dans le passé et sur un domaine encore bien faiblement exploré que nous transporte un autre de nos collaborateurs, M. E. *Amélineau* avec son dernier ouvrage *La morale égyptienne quinze siècles avant notre ère* (Paris, Leroux ; gr. in-8 de LXXXVIII et 264 p. ; 10 fr.), qui a paru récemment dans la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, section des Sciences religieuses (t. IV). Il y a deux choses dans ce livre : le texte du papyrus de Boulaq nº 4, avec traduction et un commentaire abondant ; puis, à propos de ce texte, une étude générale sur l'antique morale égyptienne. Celle-ci ne nous est connue que par quatre traités : les deux écrits contenus dans le papyrus Prisse, un papyrus démotique du Louvre, et celui que M. Amélineau a choisi comme objet de son étude, après plusieurs autres égyptologues, notamment Mariette, E. de Rougé, Chabas et M. Maspero. Le texte en est malheureusement incomplet et, en certains endroits, la traduction manque de clarté. M. Amélineau intervertit tout d'abord l'ordre des personnages ; tandis que l'on admet en général que les maximes sont adressées par le scribe Ani à son fils Khonsou-hôtep, il estime, au contraire, que Khonsou-hôtep est le nom de l'auteur et que son fils s'appelle Ani. Ces maximes sont notablement postérieures à celles de Ptah-hôtep, conservées dans le papyrus Prisse. Ces dernières peuvent remonter jusqu'à la douzième dynastie ; quelques-uns les ont même attribuées à la

[illegible], tandis que, d'après M. Amélineau, les maximes de Khensou-hôtep ne seraient pas antérieures à la dix-huitième dynastie. C'est déjà une antiquité vénérable. Les prescriptions que le scribe adresse à son fils portent sur tout l'ensemble de la morale : devoirs domestiques, religion, étude des livres anciens, silence, ivresse, gloutonnerie, discrétion, luxure, crainte des fautes, modestie, but de la vie, calomnie, bavardage, souci pour ses biens, générosité, bonne éducation, propreté, respect de la vieillesse, choix des occupations, courage, dissipation, inconstance des choses, amitié, relations sociales. En lisant la première partie de son travail on n'accusera pas M. Amélineau d'avoir cédé à la tentation, si fréquente chez les spécialistes, d'exalter la sagesse qu'il étudie. Par opposition aux glorifications enthousiastes de M. Revillout, il semble même avoir versé dans l'extrême opposé en insistant beaucoup sur l'égoïsme, la superstition et le caractère utilitaire de la morale égyptienne. Il montre fort justement, ce que nos lecteurs savent déjà par les travaux de M. Maspero, tout ce qui subsistait de magisme et presque de fétichisme dans cette antique religion égyptienne, où l'on a voulu voir des abîmes de sagesse. Mais n'est-ce pas aller trop loin que de reprocher aux Égyptiens d'avoir été très souvent infidèles aux principes de leur morale, de n'avoir pas eu toujours confiance dans le bonheur à venir que leur promettait leur religion, et d'avoir insisté sur les avantages matériels que l'homme moral retirerait de l'observance des principes qu'on cherche à lui inculquer ? Au point de vue absolu, ces reproches peuvent être fondés ; mais les jugements sur les idées morales d'il y a trois ou quatre mille ans doivent être établis par comparaison avec les idées morales des autres peuples de l'antiquité et non avec nos idées modernes. M. Amélineau reconnaît que les traités de morale égyptienne sont vraiment moraux et que, dans leur forme particulière, ils ont saisi tout d'abord le côté universel de la morale ; et il ne veut pas leur en faire honneur (p. xviii). Eh ! mais, il nous semble que ce n'est déjà pas si mal. Ce qui frappe justement, à la lecture de ces traités, c'est qu'il y ait si peu de légalisme et de formalisme, alors que dans leur rituel religieux les Égyptiens accordent, au contraire, une si grande importance aux formules et à l'exacte reproduction des rites. Nous aimons mieux M. Amélineau dans la dernière partie de son étude sur la morale égyptienne, lorsqu'il montre qu'elle s'est développée progressivement, lorsque laissant de côté la polémique contre ceux qui l'exaltent outre mesure, il en fait ressortir les beautés, mais qu'il lui reproche de manquer d'esprit généralisateur. Les traités moraux nous offrent de belles sentences, c'est vrai, mais ils manquent d'un souffle élevé, de ces quelques principes généraux qui élèvent l'âme jusque vers les hauteurs de la vie morale et dont les préceptes particuliers découlent comme des rayons lumineux émanant du foyer de lumière. En publiant ce travail l'infatigable maître de conférences de l'École des Hautes-Études a rendu un réel service, car il a attiré l'attention du monde scientifique sur une partie de la vie morale de l'antiquité, à laquelle on n'a pas encore reconnu la valeur qu'elle possède.

La *Mission archéologique française au Caire* continue à déployer une activité extraordinaire, sous la haute direction de notre collaborateur M. Maspero. Les tomes de ses *Mémoires* se succèdent avec une surprenante rapidité et ici la quantité ne nuit pas à la qualité. Nous avons déjà signalé en son temps les *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, une longue série de documents coptes et arabes inédits, publiés par M. *Amélineau* et qui forment le quatrième volume de la collection. Le cinquième est entièrement consacré aux tombeaux thébains, étudiés et reproduits par M. Maspero et par ses élèves et collaborateurs, MM. Virey, Bénédite, Bouriant, Boussac et Chassinat. Dans le tome sixième nous remarquons particulièrement les *Fragments de la version thébaine de l'Ancien Testament*, en texte copte, publiés par M. Maspero. Le septième contient un Précis de l'art arabe, par M. Bourgoin, un beau volume in-4°, richement illustré de 300 planches (prix : 150 fr.). Le suivant n'a encore paru que partiellement : dans les deux fascicules déjà publiés les historiens de la religion trouveront un très intéressant texte copte, édité et traduit par M. U. Bouriant ; ce sont des fragments relatifs au concile d'Éphèse, ou plus exactement au rôle d'un certain moine Victor, qui apparaît ici comme un agent très actif de Cyrille d'Alexandrie. Le manuscrit, d'après M. Bouriant, remonterait jusqu'au VIIe siècle ; il s'arrête malheureusement à la lettre lue par Nestorius à la première séance du concile. Les textes publiés ici complètent les travaux que Ch. Lenormant avait déjà fait paraître sur les versions coptes du concile d'Éphèse et qui sont réunis dans ses *Études sur les fragments coptes des conciles de Nicée et d'Éphèse* (Paris, 1852).

Parmi les volumes en cours de publication ou en préparation l'histoire religieuse est intéressée aux t. X et XI, consacrés à la publication in extenso du *Temple d'Edfou*, par M. de Rochemonteix ; aux t. XII et XIII dans lesquels M. Bénédite décrira le *Temple de Philæ* et au t. XIV affecté au *Temple de Louxor*, par M. Gayet. M. de Rochemonteix, nos lecteurs le savent, a été prématurément enlevé, avant de pouvoir mettre la dernière main à son œuvre ; mais M. Maspero s'est chargé de l'achever et les Mémoires ne perdront pas le fruit du travail de leur collaborateur. D'autres temples encore seront décrits et étudiés dans les volumes suivants : celui de Médinet-Abou par M. U. Bouriant, ceux de Deir-el-Médineh et de Bohani (Wadi-Alfa), par M. Bénédite.

Tandis que la Mission archéologique française du Caire fait le plus grand honneur à notre pays en multipliant ses travaux et ses publications, l'*École française de Rome*, tout en continuant d'exploiter les richesses des archives vaticanes et de publier de précieux recueils de documents sur les papes du moyen âge, a commencé l'année dernière des fouilles en Afrique, où une brillante carrière s'ouvre devant elle, car le sol y a été moins exploré qu'en Italie et, de plus, elle s'y trouve chez elle, en sorte qu'elle peut s'y réserver les bons morceaux. C'est M. Toutain qui a ouvert le feu en déblayant la plate-forme du Djebel-Bou-Kornein, la montagne qui domine Hammam-Lif, en Tunisie. Les résultats de

ces fouilles, très bien conduites, ont été publiés dans le t. XII des *Mélanges de l'École de Rome*. L'emplacement ne semble pas avoir porté de temple. Il était dédié à Saturnus Balcaranensis, c'est-à-dire au Saturne de la montagne aux deux cornes, c'est-à-dire au Saturne du Djebel-Bou-Kornein ; la dénomination de la montagne est restée la même. Ce Baal primitif est représenté, sur les nombreuses stèles retrouvées, en compagnie de deux divinités que M. Toutain considère comme son dédoublement, une divinité masculine ayant pour symbole le soleil et une divinité féminine ayant pour symbole le croissant lunaire ; il semble bien que nous ayons affaire ici au couple divin, Baal et parèdre, qui se retrouve si fréquemment dans les religions sémitiques et qui doit, au contraire, être reconnu comme primitif. Il faut espérer que le succès de ces fouilles déterminera l'entreprise de nombreuses entreprises analogues. En Algérie et en Tunisie il y a un grand nombre de localités à explorer et, quand on visite ces pays, on est quelque peu honteux de voir que la France ait encore si peu fait pour en dégager les richesses archéologiques.

Il n'est pas besoin, du reste, de passer la Méditerranée pour trouver encore beaucoup de renseignements à glaner en territoire français sur les cultes antérieurs au christianisme. C'est ce que démontrent tous les jours nos folkloristes et c'est ce que viennent d'établir une fois de plus deux archéologues éduens, MM. *J.-G. Bulliot* et *Félix Thiollier*, dans un grand travail publié d'abord par morceaux dans les « Mémoires de la Société éduenne » et qui a paru cet hiver en volume sous le titre : *La mission et le culte de saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays éduen. Étude sur le paganisme rural* (Paris, Picard). Comme contribution à l'histoire de saint Martin ce livre n'a pas de valeur ; pour tout ce qui touche les origines chrétiennes la critique des auteurs est d'une candeur qui désarme la critique du chroniqueur ; mais comme collection de monuments locaux, de traditions et de superstitions régionales où l'ancien paganisme se révèle encore, l'ouvrage de MM. Bulliot et Thiollier est à la fois un bon exemple pour nos archéologues provinciaux et un précieux recueil de matériaux pour la reconstitution de l'état religieux des anciennes populations éduennes.

Les publications relatives à l'islamisme ne sont pas nombreuses chez nous, malgré l'étendue de nos possessions coloniales en pays musulman. C'est l'École des lettres d'Alger qui serait le mieux placée pour développer notre connaissance de l'état religieux des populations mahométanes de l'Afrique, en montrant toute la variété de légendes, de coutumes et de superstitions, toutes les survivances de paganisme qui se cachent sous l'unité et la simplicité majestueuses de l'islamisme théorique. L'un des derniers volumes publiés sous le patronage de l'École nous apporte justement de curieux renseignements, non pas sur les musulmans de l'Afrique septentrionale, mais sur ceux de Madagascar. *Les Musulmans à Madagascar et aux îles Comores*, I. *Les Antaimorona*,

par M. *Gabriel Ferrand*, a paru chez Leroux à la fin de 1891 (1 vol. gr. in-8 de v et 155 p.). M. *Ferrand*, agent résidentiel de France à Madagascar, a consacré cette première partie de son travail à la tribu malgache des Antaimorona, qui occupe la partie de la côte sud-est, depuis l'embouchure du Mananjara jusqu'à Farafangana, la seule tribu où l'influence des Arabes se soit fait sentir. Voici de quelle façon il résume l'évolution religieuse de cette population : « Le système religieux des Antaimorona, d'après les phases successives qu'il a parcourues, peut se diviser en trois périodes bien distinctes : 1° la période antéislamique, qui comprend deux parties : la période primitive, monothéiste, ayant pour base la croyance à un dieu unique (s'il faut en croire la légende rapportée par le P. de la Vaissière), qui n'est en communication avec ses créatures que par l'intermédiaire des dieux inférieurs ; et la période polythéiste, pendant laquelle la tribu tout entière, sauf les prêtres et les initiés, s'adonne exclusivement au culte des dieux inférieurs ; 2° la période islamique comprenant l'arrivée des musulmans à la côte sud-est et la conversion à la religion musulmane de la confédération antaimorona ; et 3° la période post-islamique. Le principe monothéiste de la période anté-islamique reparaît, ainsi que le culte des dieux inférieurs munis de leurs anciennes attributions, et, en même temps, subsistent certaines doctrines islamiques, qui seront les derniers vestiges du passage des musulmans dans cette partie de Madagascar. »

Il est regrettable que M. Ferrand n'ait pas soumis à une critique judicieuse les renseignements très intéressants qu'il publie sur les croyances religieuses de ces populations et qu'il n'ait pas mis à profit les enseignements de l'histoire générale des religions sur l'évolution religieuse des peuples non civilisés. La première phase de sa période anté-islamique, le monothéisme primitif de ces populations qui sont restées fétichistes et spiritistes même après leur prétendue conversion à l'islamisme, aurait disparu du tableau qu'il nous trace et il aurait reconnu que les quelques traces de monothéisme dans les croyances des Antaimorona, doivent bien plutôt être considérées comme des altérations de leurs traditions sous l'influence arabe que comme des éléments primitifs. On retrouve aisément des altérations analogues dans l'idée qu'ils se font de leurs *ody* ou amulettes et dans la composition de leur principal livre religieux, le *Sorabe*. Quant à la légende rapportée par le P. de la Vaissière, elle trahit manifestement l'influence de traditions bibliques. Ces réserves faites, l'ouvrage de M. Ferrand contient des détails précieux, pris sur le vif, concernant l'état religieux des populations de Madagascar. Nous recommandons spécialement aux historiens de la religion son deuxième chapitre intitulé : *Croyances et superstitions*.

Nouvelles diverses. — 1° M. *I. Singer*, 179, rue de Courcelles, à Paris, a entrepris la publication d'une Encyclopédie de l'histoire et de la science du Judaïsme. L'ouvrage paraîtra en allemand sous le titre de *Allgemeine Encyclopaedie für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*. Le programme est très vaste, trop vaste même, car il risque fort d'embrasser l'histoire universelle.

On ne se propose pas seulement, en effet, de retracer l'histoire des Juifs, comme peuple et dans la personne de tous leurs représentants marquants, mais encore de signaler tous les personnages qui ont exercé une action quelconque sur le judaïsme, tous ceux — princes, évêques ou écrivains — qui ont eu affaire avec les Juifs, de retracer l'histoire littéraire, artistique, scientifique des Juifs, leur part dans la civilisation générale, etc... De nombreuses adhésions et promesses de collaboration ont été recueillies, surtout en Allemagne et en France.

— 2° *Manuscrits laotiens.* La Bibliothèque nationale s'est enrichie récemment de quinze manuscrits laotiens sur feuilles de palmier, qui lui ont été donnés par la mission Pavie. Dans le nombre il y en a plusieurs qui concernent la vie morale ou religieuse : Chronique de cinq pagodes du Laos occidental; Règles à observer pour les relations écrites de petit à grand; Règles morales pour les enfants; Instructions pour la conduite morale; Règles pour les bonzes du pays de Lampoung. La plupart de ces textes ont été traduits et seront publiés en français dans la « Relation officielle des travaux de la mission ».

— 3° Parmi les thèses présentées à la Faculté de théologie de Paris pour obtenir le grade de bachelier en théologie, nous signalons celle de M. *Maurice Picard*, élève de la Faculté et de l'École des Hautes-Études, consacrée à l'*Apologie d'Aristide*, dont le texte a été retrouvé, pour la plus grande partie, en syriaque et en grec, par MM. Rendel Harris et Armitage Robinson, ainsi que nous l'avons exposé dans cette *Revue* (t. XXIV, p. 234).

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° A. Cunningham. *Mahâbodhi* (Londres, Allen; in-4°, ill.). — Sous ce titre qui n'est autre que le nom de l'arbre auprès duquel le Bouddha médita pendant six ans avant d'arriver à la vérité parfaite, M. Cunningham raconte, avec de nombreuses reproductions photographiques à l'appui, l'histoire du grand temple de Buddha Gaya, au Bengale. Ce temple a été restauré ces dernières années et les travaux entrepris à cette occasion ont mis à jour des éléments qui éclairent son histoire. M. Cunningham montre que le sanctuaire primitif fut établi par le roi Açoka (250 ans av. J.-C.). Le temple actuel remonterait au règne de Huvishka (140 ap. J.-C.) et il aurait été restauré une première fois par les Birmans au XIe siècle. L'auteur émet aussi des vues originales sur l'influence de l'art persan dans la vallée du Gange, notamment de l'architecture persépolitaine; il croit en retrouver la trace antérieurement aux conquêtes d'Alexandre.

— 2° James Robertson. *The early religion of Israel as set forth by biblical writers and by modern critical historians* (Londres, Blackwood). — Encore une Histoire de la religion d'Israël ! On ne saura bientôt plus à quel saint se vouer en présence de ce grand nombre d'histoires sur un sujet qui échappe, au moins

en partie, aux conditions de la recherche scientifique. Le présent livre est la publication des « Baird Lectures » professées par M. James Robertson (ne pas confondre avec Robertson Smith) en 1889. Le retard de la publication est dû au mauvais état de santé de l'auteur et, non moins, à son désir de réviser soigneusement son travail et de le mettre au point avant de le livrer au public. M. Robertson est, en effet, ce qu'on appelle volontiers un réactionnaire en critique biblique; mais ce qui le distingue avantageusement de ses pareils, c'est qu'il est admirablement instruit des travaux de ses adversaires critiques, c'est qu'il sait les apprécier sans partager leurs conclusions. L'originalité de la thèse soutenue par M. Robertson, c'est que la reconstitution de l'histoire religieuse n'est pas aussi étroitement liée que ne le pense en général l'école critique à la détermination chronologique de l'origine des écrits bibliques. Pour lui le problème historique ne dépend pas exclusivement du problème littéraire. Celui-ci lui paraît en maints endroits insoluble. Mais dans ces écrits, de date incertaine, il y a certainement l'écho direct ou indirect de documents plus anciens. Voilà ceux qu'il faut discerner et avec lesquels il est possible de remonter assez loin dans l'histoire du passé. La tâche est délicate et pour juger jusqu'à quel point l'auteur s'en est acquitté avec succès, il faudrait reprendre son livre chapitre par chapitre. Ce qui ne paraît pas douteux en tout cas, c'est que nous avons ici une des meilleures et des plus sérieuses tentatives qui aient été faites par les théologiens qui se refusent à admettre les idées de l'école critique sur l'évolution religieuse d'Israël. Car tout en les combattant l'auteur profite et fait profiter ses lecteurs des travaux de cette école; il lui prend pas mal de données qu'il juge vraies et, sur plus d'un point, sa réaction contre les exagérations de l'école part d'un jugement très sain et dépourvu de tout parti pris.

— 2° *La déesse Ereshkigal.* — Notre collaborateur, M. S. *Arthur Strong*, a publié dans l'« Academy » du 11 juin une nouvelle interprétation du fragment mythologique n° 82 dans les tablettes de Tell-el-Amarna du Musée Britannique. Il montre que l'héroïne de ce récit, la déesse Ereshkigal, n'est autre que Ninkigal, suivant la prononciation syllabique. Cette Ninkigal est connue comme la déesse qui envoie son serviteur Namtar tourmenter [illegible] aux enfers. Dans le fragment communiqué des tablettes, Ereshkigal a été invitée à une fête de dieux; elle refuse d'y venir elle-même, mais elle envoie Namtar. Une lacune du texte empêche de savoir ce qu'il fait parmi les dieux. Lorsque le récit reprend, on lit une énumération de gardiens de quatorze portes. L'éditeur des tablettes, M. Bezold, y voit les portes de la demeure des dieux, demeure céleste; M. Strong, au contraire, y voit les portes du monde inférieur. Enfin Namtar reparaît, on ne sait trop dans quel but et l'on assiste à une scène où Ereshkigal, menacée de mort, échappe à son funeste sort grâce à Nergal, qu'elle émeut par un touchant plaidoyer en sa faveur et qui finit par l'embrasser.

Telle est la version de M. Strong. Nous aurions là, on le voit, une scène très originale de mythologie assyro-chaldéenne.

ALLEMAGNE

Deux livres importants sur les religions de l'Inde ont paru à la fin de l'année dernière, que nous nous bornons à signaler dans cette Chronique laissant à d'autres, plus compétents en ces matières, d'en discuter les idées. M. *Alfred Hillebrandt* a publié un premier volume sur la Mythologie védique, lequel doit être suivi de plusieurs autres de manière à embrasser l'ensemble de ces difficiles questions. Ce premier volume est consacré au dieu Soma et à ses congénères (*Vedische Mythologie*, I : *Soma und verwandte Götter*. Breslau, Koebner ; 21 m.). L'auteur s'est à peine préoccupé de la place importante que Soma occupe dans les sacrifices védiques. Pour lui Soma est le dieu de la lune et c'est à démontrer cette thèse, à première vue bien exclusive, qu'il consacre toute son érudition. Il n'a pas cru pouvoir résoudre la question irritante : quelle était la plante appelée soma ? quoiqu'il ait réuni tous les passages védiques propres à fournir des renseignements à ce sujet. Cependant ce serait là une donnée importante pour déterminer la nature du dieu. M. Hillebrandt, à la fin de son livre, cherche à établir la nature lunaire d'autres divinités encore. C'est ainsi que pour lui le couple Varuna-Mitra est une réunion d'un dieu solaire et d'un dieu lunaire. Cette identification mérite d'être prise en sérieuse considération, d'autant plus que M. Oldenberg est arrivé de son côté et indépendamment de M. Hillebrandt, à une conclusion analogue pour ce qui concerne la signification primitive de ces divinités (*cf.* « Deutsche Litteraturzeitung » du 11 juin).

L'ouvrage de M. *Winternitz* s'adresse aux folkloristes plus encore qu'aux hiérographes. C'est la traduction de quelques chapitres relatifs au mariage dans le grihyasutra de l'école d'Apastamba (*Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Apastambiya-grihyasutra und einigen anderen verwandten Werken*, tirage à part, chez Tempsky, à Vienne, d'un mémoire publié dans le t. XL des « Denkschriften d. k. Ak. d. Wissenschaften in Wien ; philosophisch-hist. Klasse »). Mais l'auteur ne s'est pas borné à une simple traduction. Il y a ajouté de nombreuses notes qui donnent, outre le commentaire du texte, la comparaison des règles du grihyasutra d'Apastamba avec celles d'autres rituels dépendant du Yajur veda et avec les usages et coutumes des peuples aryens en matière matrimoniale. Ce travail paraît avoir été fait d'une manière très consciencieuse. Il offre matière à d'amples comparaisons avec les us et coutumes de mariage chez les peuples non aryens, chez qui l'on retrouve plus d'une pratique analogue, sans que l'on soit le moins du monde autorisé à y voir le résultat d'une influence aryenne.

Nécrologie. — La science historique allemande a perdu ce printemps deux de ses représentants honorablement connus. Le 25 avril est mort, à Breslau, à l'âge de cinquante-neuf ans, le professeur H. Weingarten qui jouissait d'une certaine réputation. Il était l'auteur d'une série de tableaux synchronistiques assez ré-

pandus dans les universités allemandes, les *Zeittafeln und Ueberblicke zur Kirchengeschichte* (5e éd. en 1888). Son meilleur ouvrage est une étude sur les origines du monachisme, *Der Ursprung des Mönchtums* (1877).

Le R. P. *Pius Bonifacius Gams*, des Bénédictins de Munich, décédé le 11 mai, a été un compilateur plus fécond. Tous les historiens ecclésiastiques savent quels services rend sa *Series episcoporum*. Il a composé aussi une grande histoire de l'*Église en Espagne* (3 voll.) et une *Geschichte der Kirche Christi im* XIX. *Jahrhundert* (3 voll. ; 1854-1858), ouvrage bien dépassé aujourd'hui et qui ne saurait soutenir la comparaison avec la remarquable Histoire ecclésiastique des temps modernes, du professeur *Nippold*.

BELGIQUE

Notre collaborateur, M. *Eugène Monseur*, professeur à l'Université de Bruxelles, et président de la Société du folklore wallon, a publié à Bruxelles, chez l'éditeur Rozez, dans la « Bibliothèque belge des connaissances modernes », un joli petit volume intitulé *le Folklore wallon*, qui se compose de deux parties : le remaniement d'une conférence familière destinée à faire connaître ce que c'est que le folklore et la refonte du Questionnaire que la Société a fait paraître en 1890. Ce questionnaire, on se le rappelle, offrait cette particularité que les questions étaient accompagnées d'un certain nombre de documents déjà collectionnés et destinés à faire comprendre le genre de réponses que l'on demandait aux collaborateurs bénévoles de la région wallonne. Dans le petit volume actuel les questions ont complètement disparu ; elles ne sont rappelées que par leurs numéros qui permettent de les retrouver facilement dans le Questionnaire. Il ne reste donc plus qu'un ensemble de documents méthodiquement disposés, augmentés et revus par un seul auteur. Un index permet de s'y retrouver très facilement. En outre tous les textes wallons sont accompagnés de traductions françaises. Notons encore que M. Monseur, partisan convaincu de la réforme de l'orthographe française, prêche d'exemple dans ce volume en appliquant un certain nombre des simplifications réclamées par ses amis. C'est ainsi qu'il écrit *deus* pour *deux* ; *il prent* pour *il prend*, etc. Nous avons déjà dit une fois que la Société du folklore wallon nous paraît être de celles qui a le plus fait preuve d'esprit pratique dans ses entreprises. Aussi ses publications sont-elles plus aisément utilisables que celles de beaucoup d'autres recueils de folklore.

Elle publie deux fois par an un *Bulletin*. Dans la livraison du premier semestre de cette année un autre de nos collaborateurs, M. le comte *Goblet d'Alviella*, a publié un mémoire *sur l'intervention des astres dans les destinées des morts*. Il montre que des légendes, présentant entre elles de nombreuses analogies quoiqu'elles proviennent de peuplades très éloignées les unes des autres, peuvent s'expliquer par une certaine [illegible] de raisonnement mythique, sans qu'il soit le moins du monde nécessaire de supposer qu'il y ait eu emprunt ou que

ne sont que des formes diverses d'une seule et même légende primitive. L'exemple choisi est celui de la corrélation entre la destinée des astres et celle des hommes mortels. M. Goblet d'Alviella montre fort bien comment la vue du cours des astres a favorisé l'idée d'une renaissance et a contribué à préciser la conception d'un monde futur.

HOLLANDE

Mythologie scandinave. — Depuis notre dernière Chronique il nous est parvenu deux études fort intéressantes sur la religion germanique. La première est due au professeur d'Amsterdam, M. *P. D. Chantepie de la Saussaye*; elle a paru dans les *Verslagen en Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde* (3e série, t. VIII, p. 326 sqq.) et en tirage à part chez Müller à Amsterdam, sous le titre : *Germaansche Kosmogonie*. C'est une critique, une réfutation très soignée des vues émises par M. E. H. Meyer, dans son ouvrage sur la Cosmogonie eddique dont nous avons parlé ici même. M. Meyer, on se le rappelle, a repris la thèse combattue par Grimm, par Müllenhoff et par la plupart des maîtres de la mythologie comparée, la thèse de MM. Bang, Bugge et autres savants scandinaves qui ne considèrent pas la mythologie des Eddas comme un pur produit germanique, mais y retrouvent un grand nombre d'éléments empruntés à la mythologie *gréco-romaine* et au christianisme. Ce qui fait l'originalité de l'argumentation présentée par M. Meyer, c'est qu'il ne se borne pas à la critique interne des Eddas et spécialement de la Voluspa, mais qu'il croit pouvoir retrouver dans les écrits d'Honorius d'Autun les textes chrétiens dont ce document est une adaptation scandinave d'époque assez tardive. M. Chantepie résume le raisonnement de M. Meyer dans les quatre thèses suivantes : 1o Les Indo-Germains n'ont pas eu de cosmogonie propre; ils l'ont empruntée aux Babyloniens. — 2o Les Germains primitifs ne se sont pas occupés de cosmogonie. — 3o La Voluspa est un produit de la science du moyen âge, elle est un fruit de la théologie spéculative, non de la mythologie germanique. — 4o Les éléments caractéristiques de la cosmogonie eddique proviennent de la *Genèse* et du *Timée* de Platon par l'intermédiaire de quelques auteurs chrétiens du moyen âge.

Chacune de ces thèses est prise à partie par M. Chantepie d'une façon qui paraît fort judicieuse. Aux mythologues qui, par réaction contre les spéculations de la mythologie comparée, refusent aux populations primitives toute faculté de construire des systèmes mythologiques, notamment des cosmogonies, il oppose le fait incontestable que presque tous les peuples non civilisés ont, sinon des systèmes cosmogoniques logiquement déduits, du moins des conceptions quelconques de l'origine des choses. De quel droit alors affirmerait-on que seuls les Babyloniens ont élaboré une cosmogonie sur la base de ces représentations mythologiques primitives? Partant du beau mémoire de M. James Darmesteter

sur les Cosmogonies aryennes, dans les « Essais orientaux », il montre que les faits sont contraires à un pareil *a priori*. Il relève ensuite quelques points, secondaires, il est vrai, dénotant que, si l'on ne retrouve pas ailleurs que dans l'Edda une cosmogonie germanique, on retrouve du moins ailleurs, dans les traditions, quelques éléments qui figurent dans cette cosmogonie. Est-il inadmissible qu'ils se soient développés d'une façon systématique chez les seuls Scandinaves? L'histoire générale des religions offre bien d'autres exemples de données communes à toute une race et qui n'ont été associées en conception d'ensemble que par une seule branche de la race. En troisième lieu l'hypothèse de M. Meyer nous oblige à admettre que les écrits d'Honorius d'Autun, qui datent du premier quart du XIIe siècle, se seraient répandus immédiatement en Islande et auraient inspiré au fondateur de l'école d'Odde, au septuagénaire Saemund, mort en 1133, toute la conception théologique d'un grand poème. Enfin il ne suffit pas de relever des analogies souvent lointaines entre la Genèse ou le Timée et la Voluspa pour être autorisé à conclure à un emprunt de l'une aux autres. Des analogies semblables se retrouvent déjà dans la poésie des Skaldes. Que les chants de l'Edda, ainsi conclut M. Chantepie, contiennent des éléments chrétiens, c'est probable; mais ces éléments sont venus s'ajouter à un vieux fond de traditions germaniques, qui elles-mêmes n'étaient plus la simple et naïve expression des représentations populaires, mais déjà la forme quelque peu artificielle de poètes et de spéculateurs.

Le second mémoire que nous avons à signaler est une étude de M. L. Knappert sur les Sources de la connaissance du paganisme frison (*Bronnen voor de kennis van het Friesche heidendom*, dans la livraison de juillet du *Theologisch Tijdschrift*). M. Knappert a voulu fournir un exemple de ce que l'on peut glaner de renseignements sur la religion germanique dans certains auteurs du haut moyen âge pour compenser, dans la mesure du possible, cette pénurie de documents qui condamne à l'impuissance les historiens des traditions religieuses chez les Germains proprement dits. Les biographies des missionnaires qui apportèrent le christianisme aux Germains méritent particulièrement d'être épluchées à cet effet. Il a choisi pour établir sa démonstration la *Vita sancti Liudgeri* par Altfrid. Liudger, apôtre des Frisons et des Saxons, a fait, il y a une trentaine d'années, l'objet d'une thèse présentée chez nous par M. G. Paris. Sa biographie par Altfrid a été publiée par Pertz dans les *Monumenta Germaniae historica* (t. II). M. Knappert a borné son analyse au premier livre de la biographie, les deux suivants n'offrant guère d'intérêt pour l'histoire religieuse. Cette analyse ne présente pas de résultats entièrement nouveaux, mais elle confirme par de nouveaux témoignages des renseignements déjà puisés ailleurs et surtout elle prouve l'existence, chez les Frisons, de certaines coutumes religieuses, telles que les sacrifices humains, de certaines divinités dont on connaissait l'existence pour d'autres régions et non spécialement pour la Frise. La méthode suivie par M. Knappert est la bonne. Elle donne des renseignements plus sûrs que les

grandes spéculations qui opèrent sur la *terra incognita* de la mythologie indo-germanique.

Nécrologie. — M. *C. P. Tiele* a publié dans le *Jaarboek der K. Akademie van Wetenschappen* (1892), une belle notice biographique sur son ami et ancien collègue Abraham Kuenen. Nous recommandons à tous ceux qui peuvent lire le hollandais ces pages écrites par l'un de ceux qui, parmi les amis du défunt, sont le plus en situation et le plus capables de porter un jugement d'ensemble sur son œuvre.

SUISSE

Nous avons annoncé précédemment (t. XXII, p. 119) le premier volume du grand *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon*, publié par M. *le professeur Hugues Oltramare*, de la Faculté de théologie de Genève. Ce travail considérable, qui est en quelque sorte son testament scientifique, est aujourd'hui complet en trois volumes, mais la mort a frappé l'auteur avant qu'il ait pu avoir la satisfaction de voir son œuvre imprimée. C'est aux soins pieux de son fils que nous devons les deux derniers volumes récemment mis en vente à la librairie Fischbacher (gr. in-8 de cxxiv-447 et de 467 p.). Cette circonstance explique pourquoi la première partie du second volume est consacrée à une longue biographie de M. Oltramare, rédigée par son collègue, M. Bonnet, et qui a déjà paru séparément. Nous avons déjà dit que M. Oltramare se refuse à voir dans les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens de la métaphysique paulinienne. Il se rattache à l'hypothèse que la lettre dite « aux Éphésiens » est une lettre circulaire destinée aux premières Églises d'Asie, toutes plus ou moins travaillées du mal de gnosticisme. La discussion en faveur de son authenticité est menée avec beaucoup de vigueur. On sait que de Wette d'abord et Baur ensuite, pour ne citer que les plus importants, ont contesté l'origine apostolique pour des raisons de forme et de fond. Ces dernières surtout ont été développées par l'École de Tubingue. A ses yeux l'Épître aux Éphésiens est manifestement inauthentique, parce qu'elle est gnostique et qu'elle renferme déjà des éléments de montanisme ; elle ne saurait donc être antérieure au second siècle. M. Oltramare repousse le raisonnement et la conclusion. Il n'accepte pas l'inauthenticité parce qu'il se refuse à reconnaître dans l'Épître un caractère gnostique. S'il s'agit simplement de prouver que certains critiques ont été beaucoup trop loin en retrouvant dans notre Lettre des constructions gnostiques toutes formées et que l'on puisse rattacher à l'un des systèmes gnostiques qualifiés, M. Oltramare aura, ce nous semble, gain de cause. Mais lorsqu'il se refuse à reconnaître dans cette Épître comme dans celle aux Colossiens l'esprit gnostique, les rudiments du gnosticisme chrétien, il nous paraît fermer les yeux à l'évidence. L'authenticité de l'Épître aux Éphésiens ne peut être démontrée qu'à la condition de partir du fait, méconnu par l'École de Tubingue, que le gnosticisme est plus ancien dans l'Église chrétienne qu'on ne

le voulait Baur et que le premier des gnostiques chrétiens, dans l'ordre chronologique, c'est justement l'apôtre Paul.

Mais voilà ce que ne voulaient pas admettre les théologiens qui instinctivement écartent de la pensée paulinienne tout ce qui heurte leur propre conception du christianisme. M. Oltramare, comme tant d'autres théologiens protestants du milieu de notre siècle, était un paulinien; mais après avoir mis sa foi sur les fondements de la doctrine du grand apôtre, il ne pouvait admettre que dans l'édifice même du système il y eût des parties qui ne s'accordassent pas avec son système à lui. C'est ainsi qu'il se refuse à reconnaître la prédestination dans les Épîtres aux Romains et aux Éphésiens.

La première condition pour faire de bonne exégèse, c'est d'avoir l'esprit parfaitement libre à l'égard du texte que l'on explique, de se demander simplement ce que l'auteur sacré a dit, sans se préoccuper des conséquences que cela pourra avoir pour la foi de l'interprète ou pour son système historique ; car ce ne sont pas seulement les théologiens traditionalistes qui se laissent dominer par leurs croyances ; les historiens à système, les plus radicaux non moins que les autres, subissent également l'empire de leurs idées préconçues. Il est vrai qu'il est bien difficile de n'avoir aucun système. Le reproche que nous adressons à M. Oltramare s'appliquerait, avec non moins de justice, à la plupart des commentateurs de gauche comme de droite. C'est pourquoi il importe surtout de contrôler les commentateurs les uns par les autres. Et nous estimons que, dans les pays de langue française, l'un des principaux éléments de ce contrôle sera désormais, pour ce qui concerne les Épîtres de Paul aux Romains, aux Éphésiens et aux Colossiens, le commentaire monumental de ces Épîtres par le professeur Hugues Oltramare.

ITALIE

M. David Castelli, dont la *Revue* a déjà plusieurs fois signalé les œuvres, continue sans relâche la tâche ingrate de faire pénétrer en Italie les résultats et la méthode de la critique biblique. Le petit volume qu'il a publié dernièrement chez Sansoni, à *Florence*, *Il Cantico dei Cantici*, contient une traduction de ce bijou de la poésie hébraïque, traduction qui nous paraît fort bien tournée à cause de sa simplicité même, et une introduction où l'auteur examine la nature du poème et la méthode d'interprétation qu'il comporte. M. Castelli rappelle les essais d'interprétation allégorique chez les Juifs et chez les Chrétiens. Il repousse l'hypothèse de Richard Simon, qui voyait dans le Cantique tel que nous l'avons dans l'Ancien Testament, un recueil de poésies lyriques d'abord indépendantes les unes des autres. C'est un chant d'amour, mais ce qui fait l'originalité de l'interprétation de M. Castelli, c'est qu'il repousse l'explication la plus généralement admise aujourd'hui et se refuse à voir un drame dans une œuvre littéraire où il n'y a aucune action. Le Cantique est un poème dialogué entre deux

amants qui s'expriment réciproquement leur amour ; le professeur italien y distingue huit chants, le troisième et le quatrième étant divisés par un intermède. Quelques paroles sont prononcées par des jeunes femmes de Jérusalem, d'autres par des compagnes de la Sulamite. Le poème a dû être écrit du temps de la domination persane. — On retrouve dans ce petit livre la clarté, le bon sens qui distinguent les œuvres de M. Castelli et qui font de lui un des vulgarisateurs les plus judicieux des travaux de la critique biblique moderne. Quand il s'agit du Cantique des Cantiques, il importe de se rappeler que les formes littéraires de l'Orient ne correspondent pas à nos classifications littéraires occidentales, qu'elles ne se laissent pas étiqueter sous les titres reçus pour la plus grande joie des pédants.

— *Deux brochures de M. Labanca.* — M. B. Labanca est, lui aussi, un des rares propagateurs des études critiques sur les documents religieux parmi les populations de langue italienne. Plus militant que M. Castelli, plus préoccupé de l'intérêt national et politique que présente pour l'Italie une meilleure culture historique en matière religieuse, il s'efforce de montrer la nécessité d'un enseignement de l'histoire de la religion répandu à large dose. Tel est le but d'un article publié par la revue « La Cultura » (15 novembre 1891) et tiré à part sous le titre *Insegnamento religioso in Italia*. M. Labanca voudrait que l'État substituât à la neutralité religieuse au sens de « indifférence religieuse » une neutralité qui consistât à enseigner l'histoire de la religion, avec les développements correspondant aux divers degrés de l'instruction publique, d'une façon absolument impartiale, pas plus anticatholique que catholique. M. Bonghi, le directeur de « La Cultura », a mis en guise de préface à cet article une notice, où il déclare que l'enseignement religieux historique n'est plus de l'enseignement religieux. Nos lecteurs savent que la thèse de M. Labanca est en principe la nôtre. Il est insensé de donner aux enfants des connaissances historiques et scientifiques sur toutes choses, excepté sur la religion qui est le plus puissant moteur de la vie morale, individuelle ou sociale, dans l'évolution humaine. Mais M. Labanca oublie que pour toutes les églises intolérantes l'histoire, à moins de falsifier tous leurs enseignements, est une impiété. C'est là qu'est la difficulté dans la pratique. A l'Université on peut et on doit discuter les problèmes historiques, faire ses auditeurs juges du débat ; à l'école primaire et même dans l'enseignement secondaire le maître ne peut donner que des résultats ; l'élève doit les accepter sans pouvoir les contrôler. Si ces résultats ne concordent pas avec ceux de l'Église il y a nécessairement conflit. Constater la difficulté, ou ajourner la solution, comme le font un grand nombre d'États modernes, ce n'est pas résoudre le problème. La question soulevée en Italie par M. Labanca n'est pas du ressort de cette *Revue*, mais elle devrait faire l'objet des préoccupations de tous les hommes d'État et de tous les pédagogues qui ne se contentent pas de vivre au jour le jour.

Nous avons aussi reçu une brochure du même auteur : *Innocenzo III ed il suo*

monumento in Roma. *Cenni storici* (Roma, Paravia), où il expose et juge l'histoire du plus grand pape du XIIIe siècle, à propos du monument élevé en l'honneur d'Innocent III à Saint-Jean-de-Latran.

ÉTATS-UNIS

Une Concordance védique. — Les « John Hopkins University Circulars » publient, sous la signature de M. *Maurice Bloomfield*, un projet détaillé de Concordance védique, œuvre immense pour laquelle le savant professeur s'est assuré le concours de dix membres de son Séminaire védique, à l'Université de Hopkins. Il s'agit de relever dans toute la littérature védique, à propos de chaque vers ou de chaque formule liturgique, tous les passages qui s'y rapportent. M. Bloomfield espère ainsi faciliter l'intelligence à la fois de la poésie védique et des cérémonies auxquelles celle-ci se rapporte et prouver la haute antiquité du langage des formules sacrificatoires. Des travaux de ce genre contribueront, en effet, beaucoup plus que toutes les dissertations générales, à éclaircir le sens et la portée véritables des écrits védiques.

— Notre collaborateur, M. le comte Goblet d'Alviella, nous écrit de Court-Saint-Étienne : La *Revue de l'Histoire des Religions* s'est récemment occupée du Congrès universel des Religions qui compte se tenir l'an prochain, à Chicago. Nous relevons, dans l'*Inquirer* du 6 août, deux autres faits qui attestent les progrès réalisés dans les mœurs américaines par les idées de tolérance religieuse :

Il va s'ouvrir, dans le Colorado, une école de théologie (*Divinity School*) qui aura pour professeurs sept ministres appartenant à autant de dénominations différentes. Cette école, qui fera partie de l'Université de l'État et qui décernera le grade de bachelier en théologie, devra être non-confessionnelle (un-sectarian) dans son enseignement.

L'autre fait, qui s'est passé à Boston, est moins important en lui-même. Mais il sert à marquer la note qui distingue, aux États-Unis, les relations des diverses Églises entre elles. Quand le pasteur unitaire, M. W. H. Savary, a récemment pris sa retraite, un témoignage de la gratitude de ses amis lui a été remis dans une soirée officielle à laquelle assistaient des représentants de toutes les Églises de Boston-Sud, y compris l'Église catholique romaine.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES [1]

1. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 24 juin* : M. *Geffroy*, directeur de l'École française de Rome, écrit à l'Académie le succès des fouilles entreprises par M. Toutain à Chemtou (Tunisie). Il signale aussi une inscription latine dégagée par les érosions du Tibre à Ostie et mentionnant un temple d'Isis et de Sérapis.

— *Séance du 1er juillet* : MM. Cheppard et Hannezo, du 4e tirailleurs indigènes, ont trouvé dans la nécropole de Hadrumète une nouvelle *tabula devotionis*, une petite plaque de plomb couverte d'inscriptions sur ses deux faces ; d'un côté on voit un génie à tête de coq, debout dans un bateau et tenant une torche ; tout autour, une liste de noms magiques, qu'il fallait prononcer très correctement pour que leur action surnaturelle se fît sentir. De l'autre côté on lit une formule d'adjuration adressée aux « dieux pélagiques aériens ». L'incantation est dirigée par un cocher des factions rouge et verte du cirque contre les cochers de la faction adverse, verte et blanche. M. *Héron de Villefosse* qui communique cette tablette à l'Académie, rappelle qu'on en a trouvé de semblables non seulement en Tunisie, mais encore en France : huit à Amélie-les-Bains et une à Rom (Deux-Sèvres). M. Heuzey rapproche le génie représenté du démon Taraxippos, chargé dans la mythologie des sportsmen antiques d'effrayer les chevaux. M. Maspero le rattache à la notion des « démons astrologiques », dont on retrouve la présence dans des tablettes d'incantation amoureuses. Il cite à ce propos la phrase : « Ego sum decanus magnus dei magni ». Le sens astrologique primitif s'est perdu et ces formules sont devenues purement magiques. M. Le Blant cite, à l'appui des incantations pratiquées au cirque, un texte de la Vie grecque manuscrite de saint Hilarion, où l'on montre le saint découvrant et détruisant dans l'eau d'une coupe magique la cause d'un enchantement qui empêchait un char de remporter la victoire, et M. Bréal rappelle une inscription grecque de Tunis, publiée par le P. Delattre et par M. Cagnat, où l'on trouve la liste des accidents que les concurrents se souhaitaient réciproquement.

1) Nous nous bornons à signaler les articles et les communications qui concernent l'histoire des religions.

M. Delisle présente les ouvrages suivants : *Paul Fabre*, *Étude sur le Liber censuum de l'Église romaine* ; le P. A. *Hamy*, *Documents pour servir à l'histoire des domiciles de la Compagnie de Jésus dans le monde entier, de* 1540 à 1773.

— Séance du 8 *juillet* : M. l'abbé *Duchesne* présente à l'Académie la dernière livraison de son *Liber pontificalis*.

II. Journal asiatique. — *Mai-juin* : *E. Senart*. Notes d'épigraphie indienne. — *J. Halévy*. La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV.

III. Revue historique. — *Juillet-août* : *Alfred Leroux*. La royauté française et le saint Empire romain au moyen âge.

IV. Revue des traditions populaires. — *Juillet* : *R. Basset*. Contes d'Abyssinie. — *Paul Sébillot*. Table alphabétique et analytique des incidents des contes populaires de la Haute-Bretagne. — *A. Le Braz*. La Basse-Bretagne conteuse et légendaire.

V. Revue chrétienne. — *Juillet* : *Pfender*. Les premiers jours du règne de Henri IV. — *E. Fuer*. Au Bengale. Keshub Chunder Sen.

VI. Revue des Religions. — 1892. N° 3 : *De Broglie*. La loi de l'unité du sanctuaire en Israël (fin). — *A. Roussel*. La religion naturelle dans l'Inde.

VII. Revue des Études grecques. — V, 1 : *de Nolhac*. Pétrarque et Barlaam. — *G. Schlumberger*. Amulettes byzantins anciens destinés à combattre les maléfices et les maladies.

VIII. Revue Bleue. — 2 *juillet* : *G. Lanson*. L'érudition monastique aux XVIIe et XVIIIe siècles.

IX. Revue des questions historiques. — 1er *juillet* : *Vacandard*. Un évêque d'Irlande au XIIe siècle. Saint Malachie O'Morgair. — *Pierling*. Les Russes au concile de Florence. — *P. Roblou*. De quelques études récentes sur la première religion des Chinois.

X. Science catholique. — 1892, p. 506 : *A. Roussel*. Le dogme de la Trinité d'après le Bhâgavata Purâna.

XI. Revue de philologie. — *XVI*, 2 : *Cumont*. Sur le grand bas-relief mithriaque du Louvre et sur une pierre de Tivoli.

XII. Revue celtique. — *XIII*, 2 : *S. Reinach*. L'art plastique en Gaule et le Druidisme. — *Loth*. Le linceul des morts (conte).

XIII. Muséon. — *Juin* : *A. Roussel*. Étude sur la religion indoue. — Satires chinoises.

XIV. Bulletin de l'Institut égyptien. — *Janvier-février* 1892 : *E. W. Groff*. Étude sur l'expression Mot-Tamout (Gen. II, 17, expliqué à l'aide d'un passage du papyrus égyptien où est raconté le roman des deux frères).

XV. Academy. — 4 *juin* : *Whitley Stokes*. On the Newton stone (voir les nos suiv.). — *G. A. Simcox*. A study of codex Bezae (à propos de l'ouvrage de M. J. Rendel Harris). — 11 *juin* : *C. R. Conder*. Hittite decipherment. —

S. *Arthur Strong*. The Tell El-Amarna tablets. — 18 *juin* : *J. Gwynn*. A new Syriac version of the Apocalypse. — 25 *juin* : *F. E. Brightman*. The liturgy of the Nestorian church (à propos de la Liturgia *Adaei et Maris*). — *J. Murray Mitchell*. Une prière judéo-persane (la prière signalée par M. Darmesteter ne serait pas d'origine juive, mais persane; voir dans le n° suiv. un art. de M. Cheyne). — 9 *juillet* : *J. Glaisher*. A cuneiform tablet from Palestine. — *W. Goodyear*. The grammar of the Lotus (réponse à M. Tylor). — 16 *juillet* : *A. Sayce*. Nimrod in the Assyrian inscriptions.

XVI. Athenaeum. — 4 *juin* : *Lanciani*. Notes from Rome (voir 18 juin). — 25 *juin* : *F. Halbherr*. Notes from Sicily.

XVII. Contemporary review. — *Juillet* : *Farrar*. Sacerdotalism. — *F. Peek*. General Booth's social work. — *E. C. Price*. Popular songs of France. — *J. Bryce*. The migrations of the races of men. — *Cheyne* et *Wilson*. The bishop of Colchester and the Old Testament.

XVIII. Edinburgh review. — *N°* 361 : Wellhausen on the history of Israel.

XIX. Nineteenth century. — *Juillet* : *J. Norman Lockyer*. Astronomy and worship in ancient Egypt.

XX. Scottish review. — *Juillet* : The legend of Orendel. — *J. Beddoe*. The anthropological history of Europe.

XXI. Hermathena. — *N° XVIII* : *J. Bernard*. The Vulgate of saint Mark. — *J. Quarry*. Notes on the Clementine Homilies. — *G. Salmon*. The commentary of Hippolytus on Daniel. — *T. Abbott*. On a volume of Waldensian tracts.

XXII. Proceedings of the Soc. of Biblical archaeology. — *XIV*, p. 270 : *Le Page Renouf*. The Book of the Dead (suite). — p. 331. *A. Wiedemann*. On some Egyptian inscriptions in the Musée Guimet at Paris.

XXIII. Imperial Asiatic quarterly review. — *Juillet* 1892 : *C. Johnston*. Bengali philology and ethnography. — *Leitner*. Legends, songs and customs of Dardistan.

XXIV. Indian Antiquary. — *Avril* : *Kielhorn*. The Amgachhi copper-plate grant of Vigrahapaladeva (3e art.). — *Grierson*. The inscriptions of Piyadasi; the language of the inscriptions. — *Smyth*. Weber's Sacred literature of the Jains translated. — *Putlibai Wadia*. Parsi and Guzerati Hindu nuptial songs.

XXV. North American review. — *Juillet* : *J. Dawson*. Prehistoric times in Egypt and Palestine (2e art.).

XXVI. Asiatic Society of Japan. — *XIX*, p. 507 : *A. Hyde Lay*. Japanese funeral rites.

XXVII. United States geographical and geological survey. — *VI* : *J. Owen Dorsey*. Cegiha myths.

XXVIII. Zeitschrift d. deutschen morgenlaendischen Gesellschaft. — *XLV*, 4 : *Kresmárik*. Das Wakfrecht vom Standpunkte des Sariât-

rechten nach der hanefitischen Schule. — *Huth.* Das buddhistische Sûtra der « acht Erscheinungen ». — *Hommel.* Ueber Ursprung und Alter der arabischen Sternnamen und insbesondere der Mondstationen. — *Von Stackelberg.* Iranica. — *R. Schmidt.* Specimen der Dinalâpanikâçukasaptati. — *Von Bradke.* Ueber vorvedisches im Veda. — *Goldziher.* Die Ginnen der Dichter. = *XLVI*, 1 : *Goldziher.* Dîwân des Garwal b. Aus Al-Ḥuṭej'a. — *Bühler.* Zur Erklärung der Asoka Inschriften (suite). — *Leumann.* Billige Jainadrucke.

XXIX. Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft. — *VII*, 1 : *Lamprecht.* Das deutsche Geistesleben unter den Ottonen. — *Seeck.* Die Anfänge Constantins des Grossen. — *Philippson.* Die römische Curie und die Bartholomäusnacht. — *Lohmeyer.* Die Statuten des deutschen Ordens. = *VII*, 2 : *Baumgarten.* Karl V und der katholische Bund vom Jahre 1538. — *Chroust.* Dietrich von Niem und der Constanzer Concil.

XXX. Mittheil. d. Instituts f. oesterreichische Geschichtsforschung. — *XIII*, 2 : *L. Hartmann.* Die Entstehungszeit des Liber diurnus. — *Uhlirz.* Zur Kalenderreform auf dem lateranensischen Concil, 1516. — *Sauerland.* Zur Geschichte der Bartholomäusnacht.

XXXI. Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes. — *VI*, 2 : *Kalemkiar.* Die siebente Vision Daniels. — *Bickell.* Kritische Bearbeitung des Job-Dialogs.

XXXII. Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft. — *XII*, 1 : *Valeton.* Bedeutung und Stellung des Wortes « Berith » im Priestercodex. — *Fripp.* Note on Genesis xviii-xix et xx, 8-21. — *Nestle.* 1 Sam. xvii, 9 in der Septuaginta. — *Budde.* Zum hebräischen Klagelied. — *Schill.* II Sam. xvii, 3. — *Couard.* Religiös-nationale Bedeutung der Lade Jahves. — *Staerk.* Zur Kritik der Psalmenüberschriften. — *Weissmann.* Ps. LXVIII, 7. — *Schwally.* Zur Quellenkritik der historischen Bücher.

XXXIII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXXV*, 1 : *Hilgenfeld.* Paulus Brief an die Römer (2e art.). — *Dräseke.* Zu Dionysius von Rhinokolura. — *Gelzer.* Kirchliche Geographie Griechenlands vor dem Slaveneinbruche. — *Tollin.* Thomas von Aquino der Lehrer Michael Servet's (suite). — *Hilgenfeld.* Der Messias-Menschensohn. — *Staerk.* Die alttestamentlichen Citate bei den Schriftstellern des N. T. (voir n° suiv.). — *Hilgenfeld.* Das sogenannte Cheltenhamer Verzeichniss der heiligen Schriften. = *XXXVI*, 1 : *Hilgenfeld.* Die synoptische zwei-Quellentheorie. — *Holtzmann.* Biblische Theologie zum Jacobusbrief. — *Egli.* Ueber die Zeit der Apologie des Aristides. — *Hilgenfeld.* Zu der Apologie des Aristides. — (du même). Das Lebensalter Jesu bei Hippolyt.

XXXIV. Zeitschrift f. Theologie u. Kirche. — *II*, 2 : *Von Soden.* Ethik des Paulus.

XXXV. Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswissenschaft. — *VII*, 3 : *E. Faber.* Der Apostel Paulus in Europa. — *P. Glatz.* Die

Schöpfungssagen der Polynesier. — O. Nippold. Reisebilder aus Japan.

XXXVI. Katholik. — *Juin : Holly.* Marienverehrung im Lichte der ältesten Kirchensprachen. — *Bellesheim.* H. E. Manning. — *Paulus.* Katholische Schriftsteller aus der Reformationszeit.

XXXVII. Theologische Quartalschrift. — *LXXIV. 2 : Keppler.* Zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage. — *Rottmanner.* Joh., 11, 4. — *Belser.* Ueber den Verfasser des Buches « De mortibus persecutorum ». — *Ehrhard.* Die Berliner Hermasfragmente auf Papyrus.

XXXVIII. Globus. — *N° 21 : Fr. Krauss.* Vampyre im südslavischen Volksglauben. — Seidel. Islam und Moscheen im westlichen Sudan.

XXXIX. Theologisch Tijdschrift. — *Juillet : J. Dijserinck.* De Klaagliederen uit het Hebreeuwsch opnieuw vertaald. — *J. A. Bruins.* De parousie in den eersten Corinthierbrief. — *Knappert.* Bronnen voor de kennis van het Friesche heidendom (voir notre Chronique).

XL. Theologische Studien. — *1892. N° 2 : Baljon.* Wanneer werd de eerste brief van Petrus geschreven ?

XLI. Arkiv för nordisk filologi. — *N. S. IV. 4 : Jónsson.* Nørrøn Ljóðaháttr og andre versarters navne, samt rettelser i texten i Codex Regius af Snorres Edda. — *Brim.* Athugasemdir og leiðréttingar við Sturlunga sögu.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

H. D. Müller. Historisch-mythologische Untersuchungen. — Goettingue, Vandenhoeck; 3 m.

Ch. Letourneau. L'évolution religieuse dans les diverses races humaines. — Paris, Reinwald; 10 fr.

F. Robiou. La question des mythes, 1er fasc. — Paris, Bouillon; in-8; 2 fr. 50.

Ch. Leherain. Le polythéisme juif et chrétien. — Paris, Fischbacher; in-8 de 164 p.; 2 fr.

Ch. Joret. La rose dans l'antiquité et au moyen âge. Histoire, légendes et symbolisme. — Paris, Bouillon; in-8 de xii et 480 p.; 7 fr. 50.

Mémoires du Congrès international des sciences ethnographiques; deuxième session, Paris, 1889. — Première partie. — Paris, Leroux; in-8; 2 fr. 50.

Jesus in the Vedas; or the testimony of Hindu scriptures in corroboration of the rudiments of christian doctrine, by a native Indian missionary. — New York, Funk et Wagnalls; in-12 de iv et 61 p.; 35 cents.

Barthélemy Saint-Hilaire. Eugène Burnouf, ses travaux et sa correspondance. — Paris, 1891; in-8 de xiii et 128 p.

A. Lefèvre. La science des religions dans ses rapports avec l'ethnographie. — Paris, Gougy; in-8 de 30 p.

R. Stähelin. Kosmologie und Religion. — Bâle, Schwabe; in-8 de 31 p.; 80 pf.

F. Reinhold. Prophetie und Schwärmerei. — Stettin (Progr.); in-4 de 22 p.

CHRISTIANISME

Funk. Histoire de l'Église, traduite en français par M. Hemmer, t. II. — Paris, Colin; in-8; 4 fr.

L. Duchesne. Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire, fasc. 7 et dernier. — Paris, Thorin; gr. in-4; feuilles 60 à 80; p. 369 à 650; 7 fr. — (Les deux volumes complets avec 7 pl. en héliogravure, 125 fr.)

Paul Fabre. Étude sur le Liber censuum de l'Église romaine. — Paris, Thorin; in-8, 7 fr.

E. Pialon. Les Pères de l'Église grecque. Recueil de discours, de lettres et de poésies, avec une notice biographique et littéraire, etc. — Paris, Belin; in-12 de xxiv et 237 p.

H. Krausse. Studie zur altchristlichen Vocalmusik in der griechischen und lateinischen Kirche und ihr Zusammenhang mit der altgriechischen Musik. — Leipzig, Fock; in-8 de 54 p.; 1 m.

J. R. Harris. Codex Bezae. A study of the so-called western text of the New Testament. — Cambridge, University Press; in-8 de VIII et 272 p. (Texts and studies de J. A. Robinson, II, 1); 7 sh. 6.

O. Myrberg. Die biblische Theologie und ihre Gegner. — Gütersloh, Bertelsmann; in-8 de 115 p.; 1 m. 80.

A. Rüegg. Die neutestamentliche Textkritik seit Lachmann. — Zurich, Orell Füssli; in-8 de VIII et 97 p., 1 pl.; 2 m. 40.

W. J. Slater. The faith and life of the early church: an introduction to church history. — Londres, Hodder; in-8 de 416 p.; 7 sh.

A. J. Maas. Life of Jesus Christ according to the gospel history. — Saint-Louis, Herder; in-12 de XXXIV et 621 p.; 2 d.

A. Huck. Synopse der drei ersten Evangelien. — Fribourg-en-Brisgau, Mohr; in-8 de XVI et 175 p.; 2 m. 80.

A. Maclaren. The gospel of saint Matthew, 2e vol. — Londres, Hodder; in-8 de 234 p.; 3 sh. 6.

E. Kluge. Das Evangelium Johannis. Darstellung des Lehrbegriffs. — Halle, Mühlmann; in-8 de V et 111 p.; 2 m.

G. Stevens. The Pauline theology. — Londres, Dickinson; in-8; 8 sh. 6.

P. Schmidt. Der Galaterbrief im Feuer der neuesten Kritik. — Leipzig, Neumann; in-8 de XV et 250 p.; 6 m.

E. Ferrouls. La repentance dans les quatre évangiles. — Montauban, Granié; in-8 de 120 p. (thèse).

W. Dubose. Soteriology of the New Testament. — Londres, Macmillan; in-8 de 390 p.; 7 sh. 6.

C. Taylor. The witness of Hermas to the four gospels. — Cambridge, University Press; in-16; 7 sh. 6.

D. Völter. Die Ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht. — Tubingue, Heckenhauer; in-8 de IV et 127 p.; 3 m.

J. Patrick. The Apology of Origen in reply to Celsus. — Londres, Blackwood; in-8 de 240 p.; 7 sh. 6.

M. Picard. L'Apologie d'Aristide. — Paris, Noblet; in-8 de 65 p. (thèse).

A. Schwartz. Untersuchungen ueber die äussere Entwicklung der afrikanischen Kirche mit besonderer Verwertung der archaeologischen Funde. — Goettingue, Vandenhoeck; in-8 de IX et 194 p., ill.; 7 m.

V. Davin. Les Antiquités chrétiennes rapportées à la Cappella greca au cimetière apostolique de Priscille. — Paris, Gaume; in-8 ill.; 15 fr.

C. Johnston. The Book of Saint Basil, the great bishop of Caesarea in Cappadocia on the Holy Spirit, written to Amphilochius, bishop of Iconium, against

the Pneumatomachi. A revised text, with notes and introduction. — Londres. *Frowde*; in-8 de 224 p.; 7 sh. 6.

J. Dräseke, Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de xi, xiv et 424 p.; 10 m. (Texte und Untersuchungen éd. von Gebhardt et Harnack, t. VII, 3 et 4.)

Th. Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem H. Augustin. — Paderborn, Schöningh; in-8 de vi et 354 p.; 6 m.

J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I bis Gregor VII, quellenmässig dargestellt. — Bonn. Cohen; in-8 de viii et 583 p.; 14 m.

K. Fries. Weddâsê Mârjâm. Ein äthiopischer Lobgesang an Maria, nach mehreren Hss. herausgegeben und übersetzt. — Leipzig. Fock; 3 m.

J. Chabot. De Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina. — Paris. Leroux; in-8; 5 fr.

E. Patzig. Johannes Antiochenus und Johannes Malalas. — Leipzig. Hinrichs; in-4 de 32 p.; 1 m. 50.

A. L'Huillier. Saint Thomas de Cantorbéry, II. — Paris. Palmé; in-8 de 581 p.; 10 fr.

Guiraud. Le registre de Grégoire X, 1er fasc. — Paris. Thorin; in-4.

L. de Chérancé. Saint François d'Assise (1182-1226). — Paris. Plon-Nourrit; in-8 de 250 p.

H. Greeven. Die Predigtweise des Franziskaners Berthold von Regensburg. — Rheydt (Progr.); in-4 de 23 p.

F. Albert. Die Geschichte der Predigt in Deutschland bis Luther, I: Die Zeit vor Karl des Grossen Tod (600-814). Lateinische Predigten von Verfassern fremdländischer Herkunft. — Gütersloh. Bertelsmann; in-8 de 176 p.; 2 m. 80.

G. Bapst. Etude sur les Mystères au moyen âge. — Paris. Leroux; in-8; 2 fr. 50.

R. Lipsius. Luthers Lehre von der Busse. — Brunswick. Schwetschke; in-8 de 230 p.

Calvini opera edd. Baum, Cunitz et Reuss, voll. 46 et 47. — Brunswick. Schwetschke; in-4 de viii-968 et viii-481 col.; 24 m. (Corpus Reformatorum, t. LXXIV et LXXV).

H. Hauser. François de la Noue (1531-1591). — Paris. Hachette; 5 fr.

A. [illegible] de Laroque. Le marquis de Ruvigny, député général des églises réformées auprès du Roi, et les Protestants à la cour de Louis XIV (1643-1685). — Paris. Plon; 3 fr. 50.

C. Gilardoni. La bulle Unigenitus et la fin du jansénisme en Champagne. — Vitry-le-François. Tavernier; in-8 de v et 258 p.; 3 fr. 50.

L. Witte. Friedrich der Grosse und die Jesuiten. — Brême. Müller; in-8 de ix et 115 p.; 2 m.

L. Guiot. La mission du Su-Tchuen au XVIIIe siècle. — Paris. Téqui; in-8 de xx et 523 p.; 4 fr.

J. Langtry. History of the Church in Eastern Canada and Newfoundland. — Londres. Christian knowledge Soc.; in-12 de 256 p.; 3 sh.

Ch. Dardier. Paul Rabaut, ses lettres à divers (1744-1794), avec préface, notes et pièces justificatives. — Paris. Grassart; 2 vol.; in-8 de xlviii-403 et 393 p.

E. Boyer. Christian Karl Josias von Bunsen, ein Vorläufer des evangelischen Bundes. — Barmen. Klein; in-8 de 79 p., 1 m.

C. Weizsäcker. Ferdinand Christian Baur. Rede zur akademischen Feier seines 100 Geburtstags. — Stuttgart. Frommann; in-8 de 22 p.; 40 pf.

L. Pastor. Histoire des papes depuis la fin du moyen âge; traduction française par M. Furcy-Raynaud, t. III et IV. — Paris. Plon; 2 vol. in-8; 15 fr.

Acta et decreta sacrosancti concilii Vaticani, cum permultis aliis documentis ad concilium ejusque historiam spectantibus, auctoribus presbyteris S. J. e domo B. V. M. sine labe conceptae ad Lacum. — Fribourg. Herder; in-4 de xx et 1942 col.; 20 m.

F. de Bellot. Le cardinal Mermillod, sa vie, ses œuvres et son apostolat. — Paris. Lamulle et Poisson; in-8; 5 fr.

A. J. Maclean et *W. Browne.* The Catholicos of the East and his people being the impressions of five years' work in the archbishop of Canterbury's Assyrian mission. An account of the religious and secular life and opinions of the Eastern Syrian Christians of Kurdistan and Northern Persia, known also as Nestorians. — Londres. Christian knowledge Soc.; in-8 de 328 p.; 5 sh.

N. Vartabed. Notice sur la mission arménienne catholique de Deir-Ezor (Syrie). — Rochefort. Thèze; in-8 de 24 p.; 1 fr.

J. Vahl. Der Stand der evangelischen Heidenmission in den Jahren 1845 und 1890 (traduit du danois par G. Kurze). — Gütersloh. Bertelsmann; in-8 de iv et 126 p.; 2 m.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

J. Vredenburg. Oud-Israël's richtbewaren en prof. Oort, de tegenwoordige woordvoerder der moderne Bijbelkritiek in Nederland. — Amsterdam. Van Creveld; in-8 de 30 p.; 60 cents.

A. Kuenen. Schetsen uit de geschiedenis van Israël. — Nijmegen. Thieme; 2 vol. in-8 de xv et 298 p.; 3 fl. 40.

E. Fripp. The composition of the Book of Genesis, with English text and analysis. — Londres. Nutt; in-12 de 196 p.; 4 sh.

T. Cheyne. Aids to the devout study of criticism: I. The David narratives. II. The book of Psalms. — Londres. Unwin; in-8 de 390 p.; 7 sh. 6.

F. Raffl. Die Psalmen, nach dem Urtexte übersetzt und erklärt, t. III (Ps. 107 à 150). — Fribourg. Herder; in-8 de vii et 304 p.; 6 m.

J. Sharpe. Psalm cx, three lectures with notes. — Cambridge. Deighton; 2 sh. 6.

G. Hoberg. Die Psalmen der Vulgata uebersetzt und nach dem Literalsinn erklärt. — Freiburg, Herder; in-8 de xxxiv et 360 p.; 8 m.

H. Löwy. Ueber das Buch Jona. Exegetisch-kritischer Versuch. — Vienne, Lippe; in-8 de 42 p.; 70 pf.

W. Ballantine. Jeremiah, a character study. — *New-York*, Revell; in-16 de 32 p.; 25 cents. — Ezekiel, a literary study of his prophecy (ibidem).

M. Weinstein. Beiträge zur Geschichte der Essäer. — Vienne, Lippe; in-8 de III et 97 p.; 1 m. 50.

W. Nowack. Die sozialen Probleme in Israel und deren Bedeutung für die religiöse Entwicklung dieses Volkes. Rectoratsrede. — Strasbourg, Heitz; in-8 de 29 p.; 60 pf.

B. Niese. Josephi Opera, t. III. Antiquitatum judaicarum libri 11-15, ed. minor. — Berlin, Weidmann; in-8 de IV et 326 p.; 5 m.

H. Rohmauser. Die alttestamentliche Messiaserwartung und ihre neutestamentliche Erfüllung, I. — Trautenau (Progr.); in-4 de 24 p.

L. Rosenthal. Ueber den Zusammenhang der Mischna. II. Vom Streite der Bet Schammai und Bet Hillel bis zu rabbi Akiba. — Strasbourg, Truebner; in-8 de 90 p.; 2 m. 50.

H. L. Reich. Zur Genesis des Talmud. — Der Talmud und die Römer. — Vienne, Braumuller; 3 m.

Ch. Bossar. Souvenirs du Monde musulman. — Paris, Hachette; 3 fr. 50.

A. Alric. Le paradis de Mahomet (suivi de l'enfer), d'après le Coran et le Prophète, traduit de l'arabe. — Paris Flammarion; in-8 de 223 p.; 3 fr. 50.

G. Sale. The Koran, translated with notes and preliminary discourse. — Londres, Routledge; in-8 de 480 p.; 3 sh. 6.

Dieterici. Alfârâbî's philosophische Abhandlungen uebersetzt. — Leyde, Brill; in-8 de 223 p.; 5 m.

RELIGIONS DE L'INDE

E. Deschamps. Voyage au pays des Veddas, Ceylan. — Soc. d'éditions scientifiques; 7 fr. 50.

E. Sieg. Bhâradvâjaçikshâ cum versione latina, excerptis ex commentario, adnotationibus criticis et exegeticis. — Berlin, Speyer; 3 m.

G. Bühler. Indian Studies, N° 1: The Jagadûcharita of Sarvânanda. — Leipzig, Freytag; 1 m. 80.

Ad. Holtzmann. Zur Geschichte und Kritik des Mahâbhârata. — Kiel, Haeseler; in-8 de 196 p.; 10 m. 60.

H. Fauche. Le Ramayana traduit en français. — Paris, Flammarion; in-8 de X et 314 p.; 3 fr. 50.

F. Growse. The Ramayana translated, vol. III. — Cawnpore, Samuel; in-8 de 225 p.; 3 rs.

V. Fausböll. The Jataka together with its commentary being tales of the anterior births of the Gotama Buddha, edited in the original Pali, t. V. — Londres. Paul; in-8; 29 sh.

Tookaram Tatya. The twelve principal Upanishads. English translation with notes from the commentaries of Sankarâchârya and the gloss of Anandagiri. — Bombay. Joint stock press; in-8.

C. de Harlez. Le manuel du Bouddhisme d'après le catéchisme de Subhâdra bhikshu et la Vajracchedikâ. — Louvain. Uystpruyst; in-8 de 36 p.; 75 centimes.

E. Hultzsch. Tamil inscriptions in the Râjarâjesvara temple at Tanjavur (South Indian inscriptions, II, 1: Archaeological survey of India). — Londres. Allen; in-4 de 4 pl. et 110 p.; 4 m.

G. A. Wilken. Handleiding voor de vergelijkende volkenkunde van Nederlandsch Indië, I, 1 et 2 (publié par *C. M. Pleyte*). — Leyde. Brill; in-8 de xvi et 160 p. (L'ouvrage complet aura environ 15 livraisons.)

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

H. Winckler. Altbabylonische Keilschrifttexte zum Gebrauche bei Vorlesungen. — Leipzig. Pfeiffer; lithogr.; 10 m.

A. Riese. Das rheinische Germanien in der antiken Litteratur. — Leipzig. Teubner; 14 m.

A. Wiedemann. Index der Götter und Daemonennamen zu Lepsius « Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien », 3e partie. — Leipzig. Koehler; in-8 de 75 p. autogr.; 6 m.

James Darmesteter. Le Zend-Avesta, traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique. — I. La Liturgie : Yasna et Vispéred. — Paris, Leroux; in-4 de cxix et 500 p.; 20 fr. (t. XXI des « Annales du Musée Guimet »).

FOLK-LORE

G. Hart. Die Pyramus und Thisbe-Sage in Holland, England, Italien und Spanien. — Leipzig. Fock; 2e partie; 2 m. 40.

H. Wlislocki. Aus dem inneren Leben der Zigeuner. — Berlin, Felber; 6 m.

E. S. Hartland. County folklore. I. Gloucestershire. — Londres. Folklore Soc.; in-8 de 58 p.

D. Comparetti. Der Kalewala oder die traditionnelle Poesie der Finnen. (Edition allemande.) — Halle. Niemeyer; de xii et 327 p.; 8 m.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie.

LE DÉNOMBREMENT

DES

SECTES MOHAMÉTANES

I

Il n'est pas rare, en étudiant les littératures religieuses, de constater que certaines doctrines courantes au sein de telle confession ne sont autre chose que de *fausses interprétations* d'un texte ancien, provenant d'une erreur involontaire. Dans le cours des siècles, la fausse interprétation acquiert une autorité incontestée, à tel point qu'elle réussit à étouffer le sens vrai et originel, même dans les milieux scientifiques, et que plus tard elle provoque jusqu'à des corrections du texte véritable de la part de gens qui, sans se douter de ce qu'ils font, s'efforcent de le mettre d'accord avec les tendances auxquelles l'erreur primitive doit déjà son origine. C'est ici justement que la critique philologique doit intervenir pour diriger l'exégèse.

Les lecteurs familiers avec l'histoire de l'exégèse et avec la pratique des textes religieux n'ont plus besoin qu'on leur démontre une fois de plus cette observation si souvent vérifiée par des exemples. Je voudrais en faire ici l'application à un texte, peu important, il est vrai, de l'ancienne tradition mohamétane, qui a été mal interprété de très bonne heure parmi les théologiens de l'Islam et dont le sens erroné est souvent invoqué dans notre littérature européenne. J'entends la fable des 70 sectes juives, 71 sectes chrétiennes et 72 sectes mohamétanes, dont Mohammed aurait parlé, suivant la tradition, dans un hadîth. Les nombres varient, car on trouve aussi la série 71, 72 et 73.

« Superstitio Mahometana est in LXXII principales sectas divisa, quarum una sola in Paradisum dux est, reliquae vero in inferos » ; cette citation se trouve déjà chez Martinus Crusius, au XVIe siècle[1]. Mais il n'éprouve pas encore le besoin de joindre à son récit une explication aussi profonde que celle donnée par le voyageur bien connu, Palgrave, à propos des 72 sectes attribuées au christianisme : « Peut-être, dit celui-ci, le Prophète doué de connaissances historiques avait-il entendu parler des 72 disciples de Notre Seigneur[2]. » Ce parallélisme, que la tradition établit entre les trois religions monothéistes, se rattache vraiment à un texte des écritures mohamétanes[3]. Dès le IIIe siècle, comme nous le verrons, cette interprétation du texte est déjà accréditée parmi les connaisseurs de la tradition. On la trouve dans les recueils de traditions canoniques d'Abû Dâwûd[4], d'Al-Dârimî[5], d'Al-Tirmiḏî[6] et d'Ibn Mâǵa[7]. Al-Dârimî (mort en 255 de l'hégire) fait dire à Moḥammed : « N'est-ce pas? ceux qui avant vous furent possesseurs d'écrits (*ahl al-kitâb*) se scindèrent selon 72 doctrines (*millat* ; avec la variante *firḳat* ; les deux termes sont aussi chez Abû Dâwûd et chez Al-Tirmiḏî) et en vérité cette communauté-ci (c'est-à-dire la mohamétane) se divisera un jour en 73, dont 72 iront en enfer et une seule en paradis. » Rien ne spécifie que par ces « possesseurs d'écrits » il faille entendre ici les Juifs et les Chrétiens ou bien les adeptes des deux religions ensemble. Ibn Mâǵa (mort en 283 de l'hégire) rapporte trois versions du dire du Prophète : dans l'une ce sont les Juifs seuls (*Banû Isrâ'îl*) qui, avec leurs 71 *firḳat*, sont opposés à la future division de l'Islam en 72 sectes et les Chrétiens ne sont même pas nommés ; dans une autre, par opposition à 73 sectes de l'Islam, les Juifs sont mentionnés

1) *Turcograeciae libri octo*, Bâle, 1584, p. 96.
2) *Reise in Arabien* (trad. allemande), Leipzig, 1867, II, p. 22.
3) Cf. Steinschneider dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, IV, p. 157.
4) Éd. du Caire, 1280, II, p. 168.
5) Sunan, éd. Cawnpore, 1293, p. 325.
6) Éd. du Caire, 1292, II, p. 107.
7) Éd. Delhi, 1282, II, p. 296.

avec 71 et les Chrétiens avec 72 sectes, dont une seule chaque fois arrivera au paradis, tandis que le reste est destiné à l'enfer ; dans la troisième version, enfin, les 71 sectes juives sont seules opposées aux 73 mohamétanes [1]. Ce hadîth qui, avec de très légères variantes, s'est bientôt répandu généralement [2], est la base de l'histoire de la religion et des sectes dans la littérature mohamétane. Près d'un siècle avant Al-Shahrastânî (mort en 548 de l'hégire), dont le dénombrement des sectes et des doctrines au sein de l'Islam, fondé sur ce hadîth (éd. Cureton, Londres, 1846, 2 voll.), est le plus connu et a été rendu accessible même aux non-arabisants par la traduction allemande de Haarbrücker, dès l'an 427 de l'hégire, Abû Manṣûr 'Abd al-Ḳâhir b. Ṭâhir al-Tamîmî a déjà basé son énumération des sectes de l'Islam sur la même tradition [3]. Par la suite elle a été universellement admise comme le point de départ de l'étude de l'histoire religieuse intérieure de l'Islam [4]. Un autre fait qui prouve encore à quel point elle fut généralement répandue, c'est qu'elle a pénétré jusque dans les récits populaires. Dans le conte de *Sindbad*, des *Mille et une Nuits*,

1) Voyez aussi *Al-'Iḳd al-farîd*, I, p. 267.

2) Les différentes versions sont le plus abondamment reproduites dans le traité du polygraphe Al-Suyûṭî sur le nombre sept dans le ḥadîth (ms. de la Bibliothèque universitaire de Leipzig, D. C., nº 357). Il faut encore signaler celle qui est rapportée dans le *Mafâtîḥ al-ghaib* (VIII, p. 145) de Fakhr al-dîn al-Râzî : Le Prophète aurait dit à Ibn Mas'ûd : Ne sais-tu pas que les Banû Isrâ'îl étaient divisés en 70 sectes (*firḳat*), toutes destinées à l'enfer à l'exception de trois : une qui a cru en Jésus et qui est venue à son secours pour combattre les ennemis de Dieu, jusqu'à ce que ses adeptes fussent eux-mêmes mis à mort ; une seconde qui n'avait pas assez de puissance pour faire la guerre et qui dut par conséquent se contenter de recommander ce qui était digne d'éloges et empêcher ce qui était condamnable (*amarû bil-ma'rûf wa-nahau 'an al-munkar*) ; et une troisième qui ne pouvait faire ni l'un ni l'autre et dont les adeptes s'enveloppaient dans des manteaux de laine et se retirèrent dans les déserts et dans des solitudes. C'est à cela que se rapportent les paroles du Koran (sur. LVII, 27).

3) Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften* (de la Bibl. royale de Berlin), II, p. 661.

4) Voyez, par exemple, Al-Gazâlî, *Munḳid* (*Journal asiatique*, 1877, I, p. 101) ; Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, p. 17.

l'Indien raconte à Sindbad que dans son pays il y a des *Shâkiriyya* et des *Barâhima* et que les Juifs se divisent en 72 sectes (*firka*)[1].

II

En dépit de l'autorité qu'elles ont acquise en se propageant dans toute la littérature théologique de l'Islam, les paroles que nous examinons ici n'en sont pas moins de celles qui rentrent dans la catégorie des textes religieux que nous signalions en commençant. Dans un mémoire, publié il y a bien des années, en 1874, sur la littérature des controverses entre Shiites et Sunnites, nous avons déjà essayé d'attirer l'attention sur le fait que le hadîth relatif au nombre des *firak* (sectes religieuses) provient d'une interprétation erronée d'une parole qui visait originairement tout autre chose et que cette mauvaise interprétation d'un ancien texte a fini par en altérer la forme primitive[2]. Comme on n'a guère tenu compte de nos observations, il ne sera pas superflu de revenir à la charge avec de nouveaux arguments.

Et tout d'abord il ne faut pas perdre de vue que certains mohamétans réfléchis ont eux-mêmes éprouvé des doutes sur l'authenticité de la tradition des *firka*, telle qu'elle est consignée dans les recueils sunnites. On peut citer à ce propos le célèbre théologien mohamétan Fachr al-dîn al-Râzî (mort en 606 de l'hégire) dans son Commentaire sur le Koran (sur. XXI, 93) : « L'authenticité de cette tradition, dit-il, a été attaquée et l'on a fait observer que si par les 72 sectes il faut entendre autant de divergences sur les dogmes fondamentaux des religions, il n'y en a pas une pareille quantité ; que si, au contraire, il s'agit d'enseignements secondaires (dérivés de ces doctrines fondamentales, *al-furû'*), il y en a plus du double. D'ailleurs on trouve aussi des

1) *Mille et une Nuits*, 54, éd. Boulaq, 1279, III, p. 9 (571e Nuit).
2) *Beiträge zur Literaturgeschichte der Šî'a und der sunnitischen Polemik* (Vienne, 1874), p. 9 (*Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe d. k. Akademie der Wissenschaften*, t. LXXVIII, p. 445).

versions qui rapportent le contraire du texte généralement admis : toutes (les sectes) obtiendront la béatitude ; une seule ira en enfer[1]. »

Quelle est maintenant la forme originelle du hadith et quelle est l'explication primitive, juste, du texte authentique, corrompu par la suite? C'est ce que nous apprend la version qui se lit dans les deux recueils de *Bochârî* et de *Muslim*. Dans le premier il y a : *Al-îmânu biḍ'u wa sittûna*[2] *shu'batan wal-ḥajâ'u shu'batun min-al-îmâni*, c'est-à-dire : la foi a soixante et quelques rameaux et la pudeur est un rameau de la foi[3]. Dans le second le texte offre déjà plus de développements : « La foi, y lisons-nous, a soixante-dix et quelques (ou aussi : soixante et quelques) rameaux — dont le plus éminent est (la croyance) qu'il n'y a point de dieu en dehors d'Allâh et dont le plus profond est l'enlèvement, hors du chemin, de ce qui est nuisible[4] — et la pudeur est un rameau de la foi[5]. » Ainsi ce ne sont pas des *sectes* dont on établit le compte pour l'Islam, mais celui-ci est comparé à un tronc d'arbre dont partent, comme autant de rameaux, des *doctrines* et des préceptes. Le tout ensemble constitue l'Islam complet. Chacune de ces doctrines, chacun de ces préceptes en particulier, est une *shu'bat*, un rameau de la religion. De même qu'ici le langage religieux connaît des *shu'ab al-îmân*, ailleurs les défaillances de la piété sont qualifiées de « ramifications de l'impiété (*shu'bat min-al-kufr*). L'hypocrisie, par exemple, est désignée en ces termes[6] ; l'expression *shu'bat*, pl. *shu'ab*, se retrouve d'ailleurs avec le même sens dans des figures de langage analogues, appliquées à des phénomènes d'un tout autre domaine. Le poète Abû'l-'Atâhijja loue le khalife Hârûn al-Rashîd de ce qu'il descende des Abassides, d'où partent les « rameaux de la bienfai-

1) *Mafâtîḥ al-ghaib*, VI, p. 402.

2) Une variante porte : *biḍ'u wa-sab'ûna*, c'est-à-dire quelques-uns et soixante-dix.

3) *Recueil des traditions musulmanes*, éd. Lud. Krehl, I, p. 7.

4) *Afḍaluhâ lâ ilâha illâ-llâhu wa-adnâhâ imâṭatu-l-adhâ 'ani-ṭ-ṭarîḳi*.

5) *Ṣaḥîḥ Muslim*, éd. du Caire, 1287, I, p. 126. Le même texte aussi chez *Al-Nasâ'î Sunan*, II, p. 208 (Shahdara, 1882).

6) Al-Beyḍâwî, sur Sur. III, 7 (éd. Fleischer, II, p. 442, 2).

sance » (*shu'ab al-ihsân*)[1]. Un autre hadîth est ainsi conçu : « Quiconque meurt sans avoir pris part à une guerre contre les infidèles ou sans avoir tout au moins désiré en son cœur de prendre part à une guerre de ce genre, meurt dans une sorte d'équivoque (par rapport à la sincérité de sa foi)[2]. » Et ailleurs : « Celui qui cherche dans les astres une connaissance quelconque s'est approprié une sorte (littéralement : un rameau) de magie[3]. » Dans une autre tradition il y a une énumération des *shu'ab aṣ-ṣabr*, c'est-à-dire des diverses manifestations de l'endurance[4].

Voilà en quel sens il est parlé de soixante-dix et quelques *shu'ab al-îmân*. Dans une version parallèle de la même tradition, rapportée par Al-Tirmidî[5], au lieu de *shu'ab* il y a le mot *bâb*, c'est-à-dire porte, partie, genre. La même forme de ce texte est citée par Al-Gazâlî[6].

Le hadîth ne dénote aucune tentative d'énumération de l'ensemble des *shu'ab al-îmân* ; le nombre cité ne l'est évidemment que dans un sens hyperbolique, sans que l'auteur songe un instant à le justifier par un dénombrement détaillé. Or, c'est là ce que la théologie ultérieure a voulu compléter en essayant d'identifier chacun des « rameaux de la foi ». Le Koran, disent-ils, contient au complet les *shu'ab al-îmân*, ainsi que les 315 préceptes (*sharâ'i*) de l'Islam[7]. Les Mohamétans ont fait à l'égard des *shu'ab* ce que les Juifs ont fait pour leurs 613 *miṣwôth*. Le traité le plus célèbre de cette littérature particulière est celui d'Abû Bekr Aḥmed al-Bejhakî (mort en 458 de l'hégire), lequel a été développé par Abû Maḥmûd al-Makdisî (mort en 762 de l'hégire). Un autographe de l'auteur de cette dernière rédac-

1) *Aghânî*, III, p. 163, 3.
2) Abû Dâwûd, I, p. 234.
3) *Ibid.*, II, p. 102, au bas.
4) Al-Dahabî, *Mîzân al-i'tidâl* (Lucknow, 1301), I, p. 308, s. v. : Suleymân b. al-Ḥakam.
5) *Sunan*, II, p. 102.
6) *Iḥjâ' 'ulûm al-dîn* (Le Caire, 1289), I, p. 111.
7) Al-Sujûṭî, *Itkân fî 'ulûm al-Ḳur'ân* (Le Caire, 1278), II, p. 151. Sur le dénombrement des préceptes mohamétans, voir mes observations dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1889, p. 78.

tion se trouve dans la riche collection de manuscrits de M. le comte de Landberg[1].

III

Le ḥadîth sur les « rameaux de la foi » est devenu ainsi, par suite d'une *fausse* interprétation, le ḥadîth des « sectes de l'Islam ». La méconnaissance de la véritable signification du terme « shu'ab » a permis de lui substituer facilement l'expression synonyme *firkat* (pl. *firaḳ*) et dès lors il était tout naturel de songer à des « sectes de l'Islam ». Avec le temps on a remplacé cette expression elle-même par le mot *millat* (pl. *milal*) qui désigne d'une façon encore plus claire la « secte ». Une fois ce changement opéré, le développement ultérieur de la tradition s'ensuivait aisément ; on compara le nombre des sectes de l'Islam avec celui des *firaḳ* d'autres confessions religieuses. Quelques recueils, par exemple ceux de Al-Nasâ'î et de Al-Tirmidî et peut-être encore d'autres, contiennent les deux formes de la tradition, l'ancienne et celle qui est issue de la mauvaise interprétation de la première. Cela provient de la nature éclectique de ces recueils. Au IIIe siècle les deux versions existaient concurremment et toutes deux ont été recueillies sans distinction. Mais il est incontestable que la forme la plus récente s'est beaucoup plus répandue, non seulement dans le monde littéraire, mais même dans les écrits populaires. A son tour elle a donné naissance à de nouvelles ramifications. A côté de la version générale qui présente une statistique des sectes des trois religions monothéistes, il y a des variantes qui ont servi de points d'attache à des ḥadîth polémiques dirigés contre des sectes proscrites au sein de l'Islam lui-même. Déjà dans une dissertation antérieure j'ai signalé un passage qui rentre dans cette catégorie et où l'on fait tancer les Shîites par Alî en personne, la principale autorité de leur confession : « Ce peuple, lui fait-on dire en parlant du peuple

1) Voir mon mémoire intitulé : *Dr K. U. Nylander's Specimensschrift kritisch beleuchtet* (Leyde, 1892), p. 17.

mohamétan, ce peuple se divisera en 73 sectes (*firkat*), dont la pire est celle qui fonde sa confession sur l'amour pour nous et qui, en agissant de la sorte, viole notre commandement » (*sharruhâ man jastahillu habbanâ wa-jufâriku amranâ*). On se représente aisément avec quel empressement les Sunnites ont fait usage de cette arme apocryphe dans la polémique contre leurs adversaires hérétiques.

La tradition relative aux sectes a donné naissance encore à un autre hadîth, dirigé cette fois contre la tendance spéculative qui prévalut dès le IIe siècle dans la jurisprudence mohamétane et qui était repoussée avec horreur par les traditionnistes conservateurs[1]. On considère généralement comme la principale autorité de cette école Abû Hanîfa. L'auteur de toute une série de dires traditionnels, Suwejd b. Sa'îd, originaire d'Anbâr, établi à Médine, mort en 240 à l'âge de cent ans et qui, dans sa jeunesse, avait encore entendu Mâlik ibn Anas en sorte que, malgré beaucoup d'assertions douteuses, il est encore admis comme autorité par Muslim, mit en circulation la parole suivante du Prophète : « Cette communauté se scindera en soixante-dix et quelques sectes (*firkat*) ; la pire est celle des gens qui avec des opinions arbitraires établissent des analogies et qui présentent comme permis ce qui est défendu » (*sharruhâ firkatan kaumun jakîsûna-r-ra'ja jastahillûna*)[2]. Le fait que le Prophète s'attaque à une méthode qui ne prévalut dans l'École qu'au IIe siècle, ne saurait avoir choqué de pieux mohamétans[3]. En sa qualité de prophète, en effet, il a prévu le développement théologique de l'Islam, grâce à la même omniscience qui lui dévoilait les destinées politiques du peuple fidèle. Il y a une foule de sentences où il parle des Shîites, des Chârigites etc., comme le ferait un de leurs contemporains. Un hadîth dont nous avons des variantes à la douzaine dit : « Les Kadarites sont les Magûs de cette communauté. » A propos de la tendance murğitique, on lui fait dire :

1) Voir de plus amples détails dans mes *Zâhiriten*, p. 7 sqq., 103 sqq.
2) *Mizân al-i'tidâl*, I, p. 394.
3) *Muhammedanische Studien*, II, p. 140.

« Chaque confession religieuse a ses juifs ; les juifs de cette confession (c'est-à-dire de la confession mahométane) sont les Murǵites (*likulli ummatin Jahûd wajahûd hâḏihi-l-ummati al-murǵi'a*)[1]. Ainsi la tradition relative aux *firkat* pouvait facilement servir de point d'attache à divers jugements sur certaines tendances ou certaines doctrines.

Buda-Pesth.

Dr I. Goldziher.

1) Mîzân al-iʿtidâl, I, p. 329.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION ROMAINE

ANNÉE 1891[1]

En tête du dernier *Bulletin archéologique*[2] nous annoncions un périodique nouveau, destiné à rendre à nos études les plus grands services. C'est par une indication du même genre que nous commencerons encore aujourd'hui. Il ne s'agit plus cette fois d'une revue mais d'un livre, d'un *Guide à travers les collections publiques d'antiquités classiques à Rome*[3]. Il est dû à M. Helbig que ses nombreux travaux dans le domaine de l'archéologie étrusque ou romaine, et un séjour de près de trente années à Rome, ont préparé mieux que personne à une pareille tâche. La science de l'antiquité, depuis moins d'un demi-siècle, s'est sur bien des questions presque complètement transformée. Les découvertes de tout genre qui ont eu lieu sur le sol même de l'Italie, mais surtout en Grèce et en Orient, ont modifié beaucoup des opinions reçues et conduit les modernes à des conclusions qui eussent fort surpris leurs devanciers. C'est peut-être l'archéologie figurée qui a été, de ce fait, le plus bouleversée. Le nouvel ou-

1) Cf. les périodiques suivants publiés en 1891 : *Notizie degli Scavi di antichità comunicate alla R. Accademia dei Lincei*; *Monumenti antichi pubblicati per cura della R. Accademia dei Lincei*; *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*; *Mittheilungen des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts, römische Abtheilung*; *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*.

2) Cf. *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 61.

3) W. Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Alterthümer in Rom*, 2 vol. in-12, Leipzig, Baedeker, 1891.

vrage de M. Helbig, résumant les résultats acquis, apportant aussi le fruit d'études personnelles à propos des merveilleuses collections romaines, marque une époque dans l'enquête des savants, s'il ne peut la clore tout-à-fait. L'auteur fait appel à toutes les comparaisons et invoque tous les monuments, statues, bas-reliefs, vases peints, monnaies, pierres gravées, pour établir avec plus de certitude l'identité des objets qu'il examine. Grâce à ce travail minutieux, qui souvent aussi s'inspire des bons ouvrages antérieurs, le public lettré, non plus seulement les érudits, aura pour le conduire à travers les collections de Rome un cicerone vraiment compétent. Qu'il nous suffise pour le moment d'avoir signalé ces deux volumes. Si les œuvres de l'art traduisent les sentiments, les idées morales et religieuses des peuples, un livre comme celui de M. Helbig doit rendre des services non pas aux seuls archéologues ou amis des arts, mais à tous ceux qui sont curieux des religions antiques. Il importait donc de lui consacrer au moins quelques lignes dans ce Bulletin, sans entrer toutefois dans un examen détaillé. Indiquons aux personnes que le sujet pourrait intéresser, l'article récent [1] où M. Geffroy fait ressortir les mérites du nouveau guide. Une traduction française est annoncée. Elle ne tardera pas à paraître. M. J. Toutain, ancien membre de l'École de Rome, en est l'auteur.

I.

Nos lecteurs connaissent déjà par les quelques lignes que nous lui avons consacrées l'année dernière [2] l'importante inscription extraite des bords du Tibre et relative aux *ludi saeculares*. Nous attendions pour en parler avec quelque détail que les archéologues romains nous eussent fourni des renseignements précis. Les renseignements sont venus, mais ce n'est pas les Romains qui nous les donnent. Le Ministère de l'Instruction publique a cru bien

1) *Revue des Deux-Mondes*, 1er avril 1892, p. 585-611.
2) *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 63.

faire en confiant le soin de commenter le document à M. Mommsen. Il ne manquait sans doute pas à Rome d'épigraphistes capables de se tirer avec honneur d'un travail de ce genre; et la décision du Ministère ne les aura peut-être qu'à moitié satisfaits. Pour nous du moins, l'important était de posséder de ce texte une interprétation complète et autorisée. Nous l'avons dès aujourd'hui. D'autre part, M. Boissier reprenant la question à son tour, et s'inspirant du mémoire de M. Mommsen, auquel il ajoute ses conjectures personnelles, vient de faire connaître au public français toute la valeur de la récente découverte. Là où ces deux maîtres ont passé, il serait difficile de rien trouver à glaner. Nous nous bornerons donc à résumer leurs travaux aussi brièvement que possible : on voudra bien s'y reporter pour les développements. (*Monumenti antichi... dei Lincei*, 1891, 3ᵉ fasc., p. 601 sqq.; *Rev. des Deux-Mondes*, 1ᵉʳ mars 1892, p. 73-93).

Au mois de septembre 1890, en démolissant, à 7 mètres sous terre, un vieux mur construit avec des matériaux provenant d'édifices antérieurs, les ouvriers rencontrèrent plusieurs plaques de marbre, couvertes de caractères épigraphiques. C'étaient les premiers fragments d'un texte relatif aux jeux séculaires célébrés par Auguste. Peu à peu d'autres débris furent dégagés en grand nombre, et lorsqu'on essaya de les classer, on s'aperçut que tous ne se rapportaient pas au même objet. Tandis que huit d'entre eux, les plus considérables, concernent les jeux d'Auguste, le reste, cent cinq fragments, dont la suite est très difficile, parfois même impossible à déterminer, a trait aux fêtes du même genre données par Septime-Sévère en l'année 204. L'état de cette dernière inscription nous empêche d'en tirer autre chose que de vagues indices. Il en va tout autrement de la précédente. La dimension des morceaux en permet le raccord sans trop de peine, et si l'on remet à leur place quelques autres débris retrouvés au xvıᵉ siècle, et conservés au Musée du Vatican, on obtient ainsi sur 3ᵐ,02 de hauteur et 1ᵐ,12 de largeur, 168 lignes d'écriture assez fine mais très distincte. L'étude en est des plus instructives. — Fût-il complet, ce marbre ne nous rendrait pas tout le monument consacré à la mémoire des jeux séculaires d'Auguste. Un des frag-

ments conservés nous apprend que sur la proposition de C. Silanus, un des consuls en charge, un sénatus-consulte fut rendu, qui ordonna de perpétuer le souvenir des fêtes. On devait graver sur le bronze et le marbre, au lieu même où elles furent célébrées, le procès-verbal de toutes les cérémonies religieuses et des réjouissances populaires. Le bronze a disparu, comme il est naturel. Cette perte néanmoins est peu sensible, car les deux inscriptions ne devaient que se répéter textuellement. Ce qui subsiste suffit pour donner plus de clarté aux témoignages que nous possédions déjà sur la question, en particulier, au *Carmen saeculare* d'Horace.

Dans son testament, Auguste nous raconte que sous le consulat de C. Furnius et de C. Silanus, le collège des quindécemvirs lui décerna en même temps qu'à Agrippa la présidence des jeux séculaires. C'est donc en l'année 737 (17 av. J.-C.) que fut célébrée la solennité. A dire vrai, la date était assez arbitrairement choisie. Il est probable que cette grande fête avait eu lieu pour la dernière fois en 605 de Rome ; on convient du moins assez généralement de cette date. L'année 705 aurait dû par conséquent la voir revenir. Mais la rivalité sanglante entre César et Pompée, et les luttes qui suivirent pendant vingt années jusqu'à Actium, empêchèrent qu'on rendît alors aux dieux les honneurs accoutumés. La tradition cependant n'était pas oubliée et dès que la paix eut été rétablie, on songea à la faire revivre. Une difficulté se présentait d'abord qu'il fallait écarter. Comment fixer la date des jeux futurs, puisque la date véritable en était depuis longtemps passée ? Un oracle sibyllin que Zosime nous a conservé servit à convaincre les moins crédules. Interprété par le complaisant jurisconsulte, Ateius Capito, il apprit aux Romains que le *saeculum* comprenait cent dix années au lieu de cent, et d'autre part que les derniers jeux dataient de 628 et non de 605. Suivant ce principe, on remontait pour les âges antérieurs à 518, 408 et 298, où ce mode de supplication fut établi à Rome, à la suite de présages effrayants, qui annonçaient les plus grandes calamités. Les Romains, qui se plaisaient fort aux pompes du culte et aux spectacles, ne durent pas opposer une forte résistance aux argu-

ments de Capiton, si conformes d'ailleurs à la volonté d'Auguste.

Cependant ce calcul nous conduit à 738 et la fête se donna un an plus tôt. Pour rendre compte d'une pareille anomalie, M. Mommsen suppose qu'Auguste pressé de partir en Gaule, prit le parti d'anticiper. Mais M. Boissier répond que l'empereur ne partit pas en Gaule avant le milieu de 738; et il propose une autre explication qui paraît très satisfaisante. En 727, lorsque le prince remit au sénat et au peuple les pouvoirs extraordinaires dont il avait été revêtu jusqu'alors, et qu'il reçut de la reconnaissance des sénateurs le titre glorieux d'Auguste, il avait encore conservé, pour les défendre et les administrer pendant dix ans, la moitié des provinces, celles qui formaient les frontières de l'empire. Lorsque le terme fixé fut échu et qu'on renouvela au prince ses pouvoirs, il est naturel que des réjouissances publiques aient été célébrées. De là vient, d'après Dion Cassius, que les empereurs prirent l'habitude de fêter la dixième année de leur règne, comme le début d'une période nouvelle. « Je crois donc, ajoute M. Boissier, qu'on peut considérer les jeux séculaires d'Auguste comme la première de ces fêtes décennales (*Decennalia*) qui ont été jusqu'à la fin les plus grandes solennités de l'empire. »

Rien ne manqua pour que l'éclat de cet anniversaire surpassât tout ce qu'on avait vu jusqu'alors. Les quindécemvirs (*quindecemviri sacris faciundis*), gardiens des oracles sibyllins et qui avaient la charge des jeux en question, désignèrent, nous l'avons vu, Auguste et Agrippa, tous deux membres du collège, pour tout organiser. Le choix des deux premiers personnages de l'État indiquait déjà avec quel éclat les jeux allaient être donnés. Tout d'abord l'empereur en fit annoncer la date de toutes parts. Des hérauts parcoururent la ville et l'Italie pour inviter les habitants à s'y rendre en foule. C'était en effet une occasion unique de voir une série de pompes religieuses que « *non ultra quam semel ulli mortalium spectare licet.* »

En outre, par une lettre dont une partie nous est parvenue, Auguste demandait aux quindécemvirs de veiller à ce que le peuple fût exactement informé de tout ce qui devait se passer.

pour que le programme fût exécuté sans encombre. Les quindécemvirs s'empressèrent de se conformer au vœu de leur puissant collègue. Et nous possédons les décrets publiés à cette occasion par le collège, et destinés à faire connaître au public l'ordre et la durée des fêtes. D'autre part, afin que personne ne fût empêché d'y prendre part, le sénat lui-même suspendit l'effet de la loi Julia, rendue l'année précédente, et qui interdisait aux célibataires d'assister aux jeux publics; en même temps, il abrégea la durée du deuil des femmes, et permit aux matrones d'abandonner pour la circonstance, et avant l'époque légale, leurs vêtements funèbres. Ces actes des pouvoirs publics se passent de commentaire. Cette dérogation aux lois ne pouvait avoir lieu que dans des circonstances et pour des motifs exceptionnellement graves.

Il convenait avant tout que la cité fût purifiée. Rien de souillé ne doit s'offrir aux regards des dieux pendant ces journées saintes; leurs faveurs se détourneraient du peuple romain. A ces préliminaires fut employée la fin du mois de mai. Les 26, 27 et 28, tous les citoyens, avec leur famille, se présentent aux quindécemvirs, au Capitole et dans le temple d'Apollon Palatin, et reçoivent d'eux des torches, du soufre et du bitume. Ils s'en serviront pour chasser toute impureté, par le feu et la fumée, loin d'eux, de leur maison et de tous ceux qui l'habitent. Après quoi, les 29, 30 et 31, ils apportent aux mêmes quindécemvirs, aux endroits déjà indiqués, ou encore au temple de Diane sur l'Aventin, les prémices des récoltes nouvelles, orge, blé, fèves. Quand cet échange des objets de purification (*suffimenta, purgamenta*) et des produits de la terre (*fruges*) est terminé, on arrive à la fête proprement dite. Elle est inaugurée dans la nuit du 31 mai au 1[er] juin.

C'est un signe particulier des jeux séculaires que ces cérémonies nocturnes. Les Romains, bien différents des Grecs à cet égard, ne les ont jamais aimées. Ils invoquaient les dieux au grand jour, et se réjouissaient aussi à la lumière du soleil. On faisait exception néanmoins pour les divinités souterraines. Tel était précisément le cas qui nous occupe. Établis pour désarmer

la colère des dieux irrités, les jeux séculaires avaient un caractère funèbre. On y invoquait *Dis Pater*, le Pluton des Grecs ; on y sacrifiait des victimes de couleur sombre. Auguste toujours soucieux de ne pas paraître innover, tandis qu'il modifiait profondément toutes choses, prit soin de suivre les anciens usages ; et, s'il institua de toutes pièces les solennités du jour, dans toute la partie nocturne on peut dire qu'il eut à cœur de ne pas trop s'écarter de la tradition. Toutefois, moins servile imitateur du passé, moins formaliste que ne l'étaient en général les Romains, il associa les coutumes religieuses étrangères à ces pompes auxquelles il conviait tout l'univers. Dis Pater et Proserpine furent remplacés par les Parques, sous leur nom grec, de *Moeres* (Μοῖραι) ; et la première nuit, Auguste et Agrippa immolèrent à chacune d'elles trois brebis et trois chèvres. La nuit suivante on offrit à *Ilithya* (Εἰλείθυια), appellation grecque de Lucine, des gâteaux de diverses sortes, des *liba*, des *popana*, des *phtois*, mélange de fromage, de persil et de miel. Ilithya habite, elle aussi, aux enfers, quoique déesse de la fécondation et de la naissance. La dernière nuit fut consacrée à la Terre (*Terra mater*), pour qui on égorgea une truie pleine.

M. Boissier voit dans le choix de ces divinités un reflet des préoccupations secrètes d'Auguste. « Ce sont celles du monde souterrain, ce grand laboratoire de la vie universelle, où tout germe et d'où tout sort ; il veut les prier d'être favorables à la race romaine et de lui rendre l'abondance et la fécondité qu'elle semble près de perdre. » Et d'autre part, comme les divinités des deux premières nuits sont invoquées sous leur nom grec, et que les sacrifices, au dire des documents officiels, furent accomplis selon le rite grec, *achivo ritu*, M. Mommsen voit dans ces faits une idée politique. Il y aurait là, d'après lui, un effort pour rendre ces fêtes internationales, et une tendance vers la réunion de tout l'univers dans un seul peuple, n'ayant qu'une religion, et jouissant des mêmes droits sous la suprématie de Rome. Ce qui fut la pensée continuelle de l'empire, serait pour ainsi dire en germe dans la décision prise par Auguste en cette circonstance.

Sans contester nullement la justesse de ces observations, on ne peut méconnaître cependant tout ce que l'empereur conserva des habitudes antérieures dans ces cérémonies : l'heure à laquelle on les célèbre, la nature des déesses à qui l'on adresse des supplications et qui toutes appartiennent au monde souterrain, enfin l'endroit même où ont lieu les cérémonies. On le désignait sous le nom de *Terentum*. Il était dans la partie du champ de Mars dite *Campus ignifer*, parce qu'une légende rapportait que le feu y était jadis sorti du sol. Par une heureuse coïncidence, l'emplacement de ce *Terentum*, jusqu'à présent inconnu, vient d'être déterminé d'une façon très précise, au moment où on retrouvait les fragments de l'inscription qui nous occupe. M. Lanciani l'a découvert entre la Chiesa Nuova et le palais Sforza-Cesarini, sous le corso Vittorio-Emmanuele. Un autel de grandes dimensions, élevé sur trois degrés au moins, en était la partie principale. Trois enceintes l'entouraient percées de nombreuses ouvertures. Quelques débris de la décoration en marbre rencontrés par les ouvriers prouvent que ce monument vénérable devait être richement orné. Un assez large canal (*Euripus*), qui dessinait de nombreuses sinuosités, servait à l'écoulement des eaux. Le *Terentum* ainsi déterminé est à égale distance du palais Couli, sur la via Giulia, où furent trouvés au XVIe siècle plusieurs morceaux de notre texte, et du point d'où viennent d'être exhumés les nouveaux fragments. Il semble donc probable que l'inscription était placée en cet endroit, où se passaient les solennités des trois nuits et qui était véritablement le lieu consacré des jeux séculaires (*Monum. ant.... dei Lincei*, 1891, p. 540-548).

Les sacrifices ne suffisaient pas pour occuper la nuit tout entière. Aussi à partir de minuit environ offrait-on au peuple une fête d'un autre genre. Des théâtres en plein vent, espèces d'estrades élevées à la hâte, se dressaient au bord du Tibre. Point de sièges, point de gradins : suivant un vieil usage de la Rome républicaine les spectateurs restent debout, tandis que sous leurs yeux défilent, sans interruption sensible, pendant deux nuits et deux jours de suite des pièces de toute sorte, mimes, comédies, tragédies, etc.

Les Romains, friands de représentations théâtrales, devaient se délecter à ce spectacle varié qu'on peut quitter, pour y revenir quelque temps après, avec la certitude d'avoir toujours du nouveau. La foule se pressait autour de ces théâtres improvisés. A la lumière des torches, qui laissaient sans doute sur la vaste étendue de ce terrain plus d'une partie sombre, cette multitude si diverse, s'agitant dans un désordre qu'on se représente aisément, offrait le coup d'œil le plus pittoresque.

Si l'empereur, malgré les quelques modifications que nous avons signalées, pouvait en somme se vanter à bon droit d'avoir donné les fêtes de la nuit à l'exemple des aïeux (*more exemploque majorum*), il n'en était pas de même pour celles du jour. Ici tout est renouvelé. Le caractère funèbre des antiques cérémonies a disparu, et ce sont les divinités du ciel qui président au triduum. *Jupiter optimus maximus*, le dieu qui du haut du Capitole domine toute la cité, reçoit le premier sacrifice : on lui égorge un bœuf blanc. *Juno regina*, compagne de Jupiter au Capitole, voit immoler une vache en son honneur, pendant la seconde journée. Enfin pour la troisième, on se transporte au Palatin, et, dans le temple d'Apollon qu'Auguste vient de bâtir, l'empereur assisté d'Agrippa présente des gâteaux sacrés au dieu qui lui a procuré la victoire d'Actium, et dont il a fait depuis son protecteur spécial[1].

D'autres cérémonies s'accomplissent encore dans l'intervalle de ces trois grandes supplications. Cent dix matrones, en nombre égal aux années du *saeculum*, mariées, âgées d'au moins vingt-cinq ans, offrent des sellisternes (*sellisternia*) à Junon et à Diane. Ces repas sacrés, que la piété donnait aux dieux, ne différaient en rien des lectisternes, si ce n'est que les déesses étaient assises sur des sièges et non étendues sur des couches. Les Romains prêtaient ainsi à leurs divinités leurs propres habitudes ; ils auraient cru les offenser en agissant autrement. — Voici un échantillon des prières que les matrones adressaient à Junon pendant ces festins. Nous la donnons d'après la traduction très fidèle de M. Boissier : « Junon reine, tu sais ce qu'il y a de plus utile pour le peuple

1) Cf. *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 67.

romain des Quirites. Nous, les mères de famille, les épouses, prosternées à tes pieds, nous te prions, et te supplions de faire que l'empire et la majesté du peuple romain des Quirites s'accroissent, de protéger toujours le nom latin, d'accorder au peuple romain des Quirites le salut, la victoire et la santé, de favoriser le peuple romain des Quirites et les légions du peuple romain des Quirites, de garder de toute atteinte la république du peuple romain des Quirites, d'être propice et secourable au peuple romain des Quirites, aux quindécemvirs, à nous, à nos maisons, à nos familles. Voilà ce que les cent dix mères de famille et épouses, choisies par le peuple romain des Quirites, nous te demandons à genoux. » Dans ces prières monotones, où les mêmes mots reviennent sans cesse, et qui ressemblent assez, on l'a depuis longtemps remarqué, à des litanies, on reconnaît l'esprit formaliste de la religion romaine, qui maintenait intactes les anciennes pratiques et ne savait pas renouveler l'expression de sa vénération. Les prières adressées aux Moeres, à Jupiter, à Ilithyia, à Terra Mater, à Apollon, etc... sont conçues tout à fait sur le même type, et ne varient guère que dans la première partie qui contient le nom de la divinité.

Cependant s'il y a une exception à cet usage rigoureusement conservateur, les jeux séculaires nous la fournissent. Le dernier jour, vingt-sept jeunes gens et vingt-sept jeunes filles, choisis parmi les meilleures familles, et qui avaient encore leurs pères et leurs mères, chantèrent un hymne qui résumait toutes les solennités auxquelles le peuple venait d'assister. Imitant le sénat, qui, pendant la seconde guerre punique, pour remercier les dieux d'une façon éclatante de la défaite d'Hasdrubal, avait chargé Livius Andronicus de composer en vers une prière nouvelle, Auguste, afin de donner lui aussi plus de lustre à la fête, pria Horace d'écrire un chant pour la circonstance. Notre inscription dit expressément : *Carmen composuit Q. Horatius Flaccus*. C'est l'ode que nous appelons le *Carmen saeculare*.

Plus d'une fois déjà l'empereur avait demandé à son poète de chanter ses exploits ou ses réformes, et cette poésie officielle n'avait pas toujours heureusement inspiré la lyre d'Horace. Elle

était plus à l'aise dans les œuvres légères où la fantaisie s'ébat en liberté. Les grands sujets n'étaient nullement son fait. On peut donc se figurer l'embarras du poète pour satisfaire le désir de l'empereur, qu'il n'osait pas mécontenter. Il semble même avoir accru la difficulté, ou peut-être n'est-ce qu'une habileté de sa part, en se renfermant dans le cadre étroit du programme des fêtes. Son chant ressemble beaucoup à une traduction poétique du *commentarium ludorum saecularium*, tel que l'inscription nouvelle nous l'a rendu. Les dieux invoqués, les sacrifices, les cérémonies expiatoires, tout l'ordre des jeux est rappelé. Après ce que nous en avons dit, le lecteur pourra se convaincre facilement, en revoyant le texte lui-même, que l'inscription commente le poème, et, partant, que le poème permet de suppléer aux lacunes de l'inscription. Une particularité cependant a frappé M. Mommsen. Le nom de Jupiter ne vient qu'à la fin tout à fait du *Carmen saeculare* ; mais vers le milieu on rappelle les bœufs blancs immolés devant son temple. M. Mommsen en conclurait volontiers que le cortège se formait au Palatin et y entonnait devant le sanctuaire d'Apollon les vers où il est nommé :

Phoebe, silvarumque potens Diana,
Lucidum caeli decus, o colendi
Semper et culti, date quae precamur
Tempore sacro...

Puis au lieu de poursuivre leur chant sur place, comme on le pensait jusqu'à présent, les jeunes gens et les jeunes filles se mettaient en route, descendaient la pente du Palatin, longeaient le Forum, gravissaient le Clivus Capitolinus et se trouvaient devant le temple de Jupiter, pour s'écrier :

Di, probos mores docili juventae,
Di, senectuti placidae quietem,
Romulae genti date remque prolemque
Et decus omne !

On comprenait, sans qu'il fût besoin de nommer aucun dieu, à qui s'adressait l'invocation, et Jupiter ainsi que Junon étaient

présents à tous les esprits en même temps qu'à tous les yeux. L'hymne s'achevait devant le temple du Capitole. La supposition n'a rien que de vraisemblable; et dans une solennité où tous les grands dieux de Rome recevaient les hommages du peuple, on comprend fort bien que le cortège ait été les saluer tour à tour. Cependant il ne faut pas abuser d'un argument comme celui que produit M. Mommsen. A pousser plus loin ce raisonnement, quelques-uns iraient jusqu'à avancer que la procession rebroussait ensuite chemin et retournait au Palatin achever son chant, car il se termine sur les mêmes noms d'Apollon et de Diane que nous avons entendus au début :

Haec Iovem sentire deosque cunctos
Spem bonam certamque domum reporto,
Doctus et Phoebi chorus et Dianae
Dicere laudes.

Ici se terminaient les fêtes officielles; mais le programme des réjouissances était loin d'être épuisé. A peine laisse-t-on au peuple une journée de repos (le 4 juin), et aussitôt commencent d'autres jeux, les *ludi honorarii*, ainsi appelés parce qu'ils sont offerts par les magistrats, en remerciements des honneurs dont on les a revêtus. Le théâtre improvisé du champ de Mars, l'immense théâtre de Pompée, celui de Marcellus qui ne sera inauguré que l'année suivante, tout est envahi, partout des représentations variées attirent la foule, du 5 au 11 juin. Enfin des chasses et des courses de chars, présidées par Agrippa, terminent la seconde partie des fêtes.

Auguste d'abord, et à sa suite les autres magistrats, avaient donc pris soin que rien ne manquât à ces solennités. Et l'on ne saurait s'empêcher d'être frappé du caractère de grandeur qu'elles présentent, surtout pendant les *ludi saeculares* proprement dits. Mais une autre impression se dégage, dont on ne peut se défendre, et M. Boissier paraît la résumer très exactement lorsqu'il dit : « Il nous semble que tout le monde, aussi bien le prince que les spectateurs, devait être à bout de forces. Songeons que, depuis les purifications jusqu'aux courses de chars, les fêtes s'étaient suc-

cédé sans repos, et qu'elles avaient duré dix-huit jours pleins, dix-huit jours pendant lesquels pas un moment ne fut perdu pour la curiosité ou le plaisir. — N'oublions pas cependant que les jeux ne devaient pas revenir, on le croyait du moins, avant cent dix ans. Aucun de ceux qui venaient d'y prendre part ne les reverrait, et chacun désirait en emporter un souvenir durable. Pareil luxe de réjouissances ne se fût pas compris pour des jeux destinés à être célébrés à brève échéance.

Le souvenir d'Horace, les changements introduits par Auguste dans le programme traditionnel, donnent un intérêt tout particulier aux *ludi saeculares* de 737. Les suivants, et parmi eux ceux de 204 après J.-C., n'excitent pas la même curiosité. A cette date en effet, on n'a plus l'ardeur d'Auguste pour rénover le culte en même temps que les institutions civiles. Et d'autre part le temps n'est pas encore arrivé où le paganisme aux abois essayera, pour résister aux progrès du christianisme, de rendre aux cérémonies leur lustre d'antan. La fin du II[e] siècle et le début du III[e] ne se distinguent pas par de grandes manifestations religieuses, du côté des païens. Ces considérations sont de nature à diminuer nos regrets à propos du triste état où nous est parvenu le texte relatif à Septime-Sévère. Après de patientes tentatives, on a réussi à déterminer à peu près les diverses parties dont il se compose, sans pouvoir établir une restitution suivie, comme pour la première inscription. Il nous suffira donc d'indiquer en quelques mots le contenu de chaque groupe de fragments.

Le début formé de soixante-trois morceaux réunis donne la *praescriptio* du document, avec la date de 204. Suivent les négociations des quindécemvirs avec le sénat, une lettre de l'empereur pour fixer l'époque des jeux, et les résolutions prises par le collège. Ailleurs sont indiqués les préliminaires de la fête et une assemblée tenue au Palatin, en novembre 203. Des fragments d'un édit impérial de février ou mars 204, et de lettres impériales où sont déterminés les jours de certaines cérémonies et nommés les présidents de la solennité; l'édit adressé au peuple, le récit des fêtes et les prières adressées aux dieux; telles sont en outre les principales parties de cette inscription si mutilée. Par ce qui peut

être clairement distingué, on voit que l'ordre des matières ne diffère pas d'une manière sensible de ce que nous avons relevé dans le *commentarium* de 737.

Avant de quitter le champ de Mars, nous mentionnerons deux édifices importants de l'époque d'Auguste dont M. Lanciani a pu déterminer l'emplacement dans la même région que le Terentum. En creusant un égout, vicolo del Melone, vis-à-vis de S. Andrea della Valle, on a dégagé un chapiteau énorme, qu'on n'aurait pu extraire sans danger pour les maisons voisines. Cette particularité est digne de remarque. En effet, au dire des précédents topographes, trois autres chapiteaux, eux aussi de proportions colossales, ont été rencontrés près de ce même endroit. Ce sont les plus grands qu'on ait jamais exhumés à Rome. Voilà donc un groupe de chapiteaux trouvés les uns près des autres, sur une étendue de 100 mètres au moins, ayant tous comme signe distinctif leurs dimensions surprenantes, et qui doivent par conséquent appartenir à un seul monument. M. Lanciani a pensé aussitôt au *porticus Boni Eventus*. Un texte d'Ammien Marcellin nous apprend qu'il était grand, voisin des thermes d'Agrippa, et déjà ancien au IVe siècle, si bien qu'il dut être réparé sous Valentinien et Gratien, en 374. Ces diverses indications concordent avec l'attribution proposée. Le nom du portique s'explique par la proximité du temple de *Bonus Eventus*, le dieu qui à l'origine amenait à maturité les fruits de la terre, et qui, plus tard, passa pour conduire à bonne fin toutes les entreprises des hommes. Il est très vraisemblable, dit M. Lanciani, en s'appuyant sur les relevés de Sarti, un de ses prédécesseurs, que ce sanctuaire s'élevait près du lieu où gît le plus récent des quatre chapiteaux, à S. Maria in Monterone. On y a vu, il y a quarante ans, un solide mur de péperin, dont la construction dénote un travail de la bonne époque. Malgré les probabilités en faveur de cette hypothèse, quelques fouilles seraient utiles pour que la certitude devînt complète au sujet de la situation du temple (*Bull. comun.*, p. 224 sqq.).

Depuis l'heureuse trouvaille relative aux jeux séculaires, l'archéologie a quelque peu chômé à Rome, je veux dire les fouilles

et les découvertes, car les études de cabinet se poursuivent toujours avec la même ardeur. Et le domaine pacifique de l'érudition subit le contre-coup des difficultés politiques et financières auxquelles sont en proie l'Italie et sa capitale. Souhaitons qu'elles soient bientôt aplanies et que l'ère des recherches fécondes recommence sans retard. Il nous tarde en effet de voir repris les travaux du Forum d'Auguste dont nous avons signalé l'importance[1] et qui demeurent interrompus. On a, il est vrai, entrepris, comme intermède, de retourner le sol dans le jardin de l'ancien couvent des SS. Cosme et Damien, derrière le *templum Sacrae Urbis*. A cette place en effet ont revu le jour la plupart des fragments du fameux plan de Rome de Septime-Sévère. Une centaine de morceaux cependant proviennent des bords du Tibre, près du palais Farnèse. Mais cette émigration est toute moderne, et il y a lieu de croire que le reste, s'il subsiste encore, doit être enfoui sous terre, à côté du temple même, sur les murs duquel le plan était fixé dans l'antiquité. Les profondes tranchées qu'il faut creuser pour atteindre le sol de la vieille Rome rendent l'entreprise assez dangereuse. Mille précautions sont nécessaires, et l'on n'avance qu'à pas lents. Aux dernières nouvelles, treize débris de marbre de médiocre importance étaient retirés des déblais (*Not. d. Scavi*, p. 124 sqq. et 162 sq.).

Les inscriptions votives n'ont pas manqué pendant ces derniers temps. Dans les nouveaux quartiers qui avoisinent la gare, via Emanuele-Filiberto, on ressuscitait, il y a six ans, la caserne des *equites singulares*. Un bon nombre des textes retrouvés à cette place sont des dédicaces à diverses divinités. Celles qui ont reparu l'année passée sont du même ordre. Voici un cippe de marbre en l'honneur d'Apollon, offert en 158 par un soldat qui avait fini son temps. Un centurion en consacre un autre à Jupiter, Junon et Hercule, qu'il appelle dans son dialecte germain *Herclenti*. Les trois dieux portent l'épithète de *campestres*. Elle est insolite pour Jupiter et Junon. Quant à Hercule, défenseur des hommes contre les fléaux de tout genre, et par conséquent protecteur en particu-

1) *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 75.

tier des biens de la terre, on le connaît déjà sous les noms de *rusticus* et de *campester*, et il est en plusieurs endroits associé à Silvain. C'est à ce dernier qu'un groupe d'*equites*, prenant son congé en 145, a dédié une belle inscription avec image du dieu au centre (*Not. d. Scavi*, p. 126 sqq., *Bull. comun.*, p. 284 sqq.). La réunion d'Hercule et de Silvain nous serait prouvée, à défaut d'autres témoignages, par un texte qu'on a déterré sur le *viale del Re*, nouveau boulevart qui va du Tibre à la gare du Transtévère (*Not. d. Scavi*, p. 232). Enfin, ces mêmes dieux figurent encore deux fois, mais séparément, dans les comptes rendus archéologiques de 1891.

Une base de marbre de la via Palestro, au Quirinal, porte ces simples mots : *Avianius Vindicianus v(ir) c(larissimus) custodi suo*. Sur chaque face latérale est sculpté un chien et ce symbole rapproché de la dédicace fait aussitôt penser à Silvain, dont la statue devait être érigée sur la base en question. Son nom se lisait sans doute sur la plinthe même de la statue. La dénomination de *custos* décernée à Silvain existe déjà dans plusieurs textes du *Corpus* des inscriptions latines (*Not. d. Scavi*, p. 230).

M. Ricci consacre un assez long mémoire à un problème de topographie urbaine, qu'il nous semble avoir résolu. Il s'agit de la *curia athletarum*, établie depuis le règne d'Antonin le Pieux sur les pentes de l'Esquilin, près de S. Pietro in vincoli. Était-elle comprise à l'intérieur des thermes de Titus? Formait-elle au contraire un corps de bâtiment distinct? Appuyé sur l'étude des textes et après examen des lieux, l'auteur adopte la seconde hypothèse. Si nous mentionnons ici son travail, c'est que les athlètes grecs dont il s'agit étaient des dévots d'Hercule et portaient le nom de *athletae Herculis victores coronati*. Par malheur, M. Ricci se borne à examiner la question de topographie, sans nous fournir de renseignements sur le culte rendu au patron divin du collège. Des statues de Junon et d'Apollon, un fragment de bas-relief mithriaque, pour ne parler que de ce qui touche à la religion, ont récemment revu le jour dans les environs de la *curia*. Mais aucun indice ne nous est parvenu sur les honneurs dont Hercule était l'objet. Le travail de M. Ricci attend donc son com-

plément. Il est à souhaiter que des fouilles prochaines lui permettent de nous le donner (*Bull. comm.*, p. 185-209; cf. *ibid.*, p. 280-283).

Malgré le profit assez mince que l'étude de la religion romaine peut retirer de ces trouvailles, nous n'avons pas cru devoir les omettre, afin d'offrir aux lecteurs un résumé complet. Aussi bien, dans la pénurie actuelle de documents importants, est-on obligé de se rabattre sur des objets plus humbles. Le Tibre cependant nous a rendu depuis peu une œuvre précieuse, qui doit fixer notre attention.

Les travaux en cours d'exécution pour l'établissement des quais se poursuivent avec régularité. Ils nous ménagent de temps à autre d'agréables surprises. Ainsi de nouveaux *cippi terminales*, deux de la délimitation d'Auguste, un de celle de Trajan, se sont ajoutés à ceux que nous possédions[1]. Ils atteignent au chiffre de vingt-deux, échelonnés sur une étendue d'environ 500 mètres (*Not. d. Scavi*, p. 91, 130, 164).

Sous la seconde arche du ponte Sisto, vers la rive droite, la drague a retiré du fleuve une inscription dédiée « à la Victoire Auguste » par le sénat et le peuple romain. Symmaque, préfet de la ville en 364 et 365, fit ériger la statue et graver l'inscription. A cette époque en effet, sous le règne de Valentinien, le *pons Aurelius* fut restauré, puis richement orné. Il en prit le nom de *pons Valentinianus*. Les deux images de Valentinien et de Valens en décoraient la tête du côté du champ de Mars ; d'autres statues surmontaient les pilastres du parapet, dont une Victoire, ainsi que nous l'apprend notre marbre. Bien qu'elle fût en métal, cette Victoire n'a pas tout à fait disparu. Une aile de bronze en subsiste qu'on a extraite de l'eau peu de temps après la base qui l'explique : ce morceau est en parfait état de conservation (*Not. d. Scavi*, p. 231, 286 sq.). Mais il perd presque tout intérêt devant la statue remarquable que nous annoncions tout à l'heure.

Le Musée des Thermes de Dioclétien, qui a été tout récemment ouvert au public, servait depuis plusieurs années de ma-

1) *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 64.

gasin à la Direction des Antiquités. On y accumulait les objets ou les fragments de toute sorte que les fouilles de Rome rendaient sans cesse, en attendant qu'on pût exposer les uns et tenter une reconstitution des autres. Au cours de ce dernier travail, on distingua parmi les débris de sculptures le buste d'une statue virile, nue, assez endommagée aux épaules et au côté droit. Un long séjour dans le Tibre avait revêtu le marbre d'une couche calcaire très dure. A force de patience on finit par la faire sauter. Alors apparut toute la beauté du morceau. Les recherches furent activement poussées pour arriver à le compléter. Et on eut la bonne fortune de retrouver les jambes et la tête, retirées elles aussi du Tibre à des époques différentes. Aujourd'hui il ne manque plus au personnage que les deux bras. Celui de droite existe cependant; mais le raccord était difficile à opérer. La statue ainsi rétablie, de style encore archaïque, appelle de nombreuses comparaisons. M. Petersen les a faites dans une séance de l'Institut allemand.

Nous sommes en présence d'un Apollon qui doit être rapproché pour la facture du corps des quatre types suivants : l'Apollon de Pompéi, l'Apollon de Cassel, l'Apollon dit de l'omphale ou du théâtre, l'Apollon du Capitole. Tous sont contemporains des premiers temps de Phidias ou de bien peu antérieurs. Pour la tête, au contraire, l'Apollon du Capitole et le nouveau, celui du Tibre, sont les seuls à confronter. Dans l'un et l'autre la forme du visage rappelle celle de l'Athéna Parthénos, et les deux boucles de cheveux qui descendent sur les épaules font songer au Zeus d'Olympie. Enfin, il n'est pas jusqu'à cet air de douceur, d'exquise bonté, tant célébré dans le Zeus, τὸ πρᾷον καὶ τὸ προσφιλές, qui ne se retrouve dans les traits de nos deux Apollons romains. Tout concorde donc pour montrer la main de Phidias. Peut-on dire cependant que ce soient là deux copies d'un même original ? M. Petersen ne le pense pas, en raison des différences qui se remarquent dans la disposition de la tête et le mouvement du bras gauche ; et il croit que nous avons les copies de deux œuvres de Phidias.

Le grand artiste en effet exécuta deux Apollons. Le premier,

dit παρνόπιος, figurait sur l'Acropole d'Athènes. Le second faisait partie d'un groupe élevé à Delphes, en mémoire de la victoire de Marathon. Pausanias, qui le décrit, nous montre Miltiade entouré d'Athéna et d'Apollon et de dix héros parmi les plus illustres d'Athènes. La déesse, sans doute à droite, devait couronner le vainqueur, et le dieu, à gauche, le prenait sous sa protection. D'après l'allure de notre Apollon du Tibre, M. Petersen le considère comme une copie de celui de Delphes ; la statue capitoline dériverait par conséquent de l'Apollon Parnopios. Ces conjectures pour vraisemblables qu'elles paraissent pourront peut-être soulever quelques objections. Un fait du moins demeure acquis, c'est l'importance de l'Apollon du Tibre dans l'histoire de la statuaire antique.

Nous voudrions en savoir davantage et connaître la place occupée à Rome par cette belle œuvre. Il faut probablement nous résigner à l'ignorer toujours. Les revues romaines nous apprennent seulement qu'elle a été extraite du fleuve entre le *pons Palatinus* et les bains de Donna Olimpia. (*Not. d. Scavi*, p. 288 et 237 ; *Röm. Mitt.*, p. 302 et 377 sqq.).

Le Quirinal est un des endroits de Rome où les monuments religieux s'étaient le plus multipliés. Le Capitole abrita un grand nombre de sanctuaires, comme si les divinités romaines avaient voulu, en se groupant autour de Jupiter, Junon et Minerve, leur rendre une sorte d'hommage respectueux. Il en fut de même au *Capitolium vetus*. On sait qu'il se trouvait près des Quattro-Fontane, un peu en arrière du palais du Quirinal. Autour de lui l'emplacement des temples de Quirinus, de Flora, de la gens Flavia, et le sanctuaire de Semo Sancus ont pu être déterminés. L'*ara incendii Neroniani* vient d'être découvert, auprès de la petite église Saint-André. Enfin M. Huelsen fixe la situation du *templum Salutis*, grâce à un débris d'inscription habilement complétée par lui. Ce texte provient d'un terrain avoisinant la Consulta. On y lit qu'Agrippa sur l'ordre d'Auguste a relevé un édifice du *vicus Salutaris*. Le nom de cette rue dérive, comme on le voit dès l'abord, de celui du temple. Elle devait suivre la même direction qu'aujourd'hui la via della Consulta, et descendre vers la dépression

qui sépare le Quirinal du Viminal, c'est-à-dire vers la via Nazionale. Le temple de Quirinus et la maison de Pomponius Atticus ont leur place bien marquée au Quirinal ; mais entre les deux édifices s'étend un espace assez vaste, auquel vient précisément aboutir le vicus *Salutaris*. C'est donc, vers cet endroit, autrement dit, vers l'entrée principale du palais royal actuel, qu'on peut s'attendre à rencontrer les restes du *templum Salutis*. D'autre part, le mur de Servius qui passait tout auprès était percé d'une porte à cet endroit. Elle communiquait avec une route (la via della Dataria d'aujourd'hui) qui menait au champ de Mars. Le fait est hors de doute ; le *sepulcrum Semproniorum*, situé un peu au-dessous du palais, ne pouvait que border une route. On appliquait jusqu'à présent le nom de *Sanqualis* à la porte en question. A cause du voisinage du *templum Salutis* M. Huelsen propose avec beaucoup de vraisemblance de la dénommer *porta Salutaris*. L'épithète de *Sanqualis* serait dévolue à la porte suivante, située plus au sud, et dont l'*aedes Sanci*, vers les jardins Colonna, est assez rapproché (*Röm. Mitt.*, p. 122 sq.).

La religion romaine nous est surtout connue par les manifestations publiques, les seules dont les écrivains et les monuments nous rendent d'ordinaire témoignage. Sur le culte domestique au contraire nos renseignements sont maigres. Il y a là tout un ensemble de faits qui, se passant à l'intérieur de la maison et devenus d'une habitude quotidienne, échappent, pour ainsi dire, à l'attention des auteurs. C'est à peine si de loin en loin quelque débris endommagé, quelque modeste inscription, nous apportent un peu de lumière sur une question si intéressante. Raison de plus pour ne pas les laisser échapper. Nous avons signalé, il y a un an[1], l'introduction du Génie de l'empereur dans le laraire d'un particulier. Voici encore un culte officiel que nous retrouvons dans une habitation privée. Un vieux dessin, de facture assez grossière, nous a conservé le souvenir et l'aspect d'un petit sanctuaire découvert en 1618, près de Sainte-Marie Majeure. L'auteur de cette esquisse y voyait un « tempietto antico di Romulo », à cause d'une mosaïque

1) *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 74.

ornant la niche centrale, et qui, représente Romulus et Rémus allaités par la louve. Mais un examen attentif du dessin a convaincu M. Lanciani qu'il s'agissait d'une chapelle, élevée dans sa demeure par un personnage appartenant au sacerdoce des Luperques. Deux de ces prêtres en effet sont figurés à droite et à gauche de l'absidiole centrale, où se trouve adossé au mur un autel avec trois petites marches d'accès. L'autel ainsi disposé est caractéristique de ces sortes de chapelles.

Le quartier qui entoure aujourd'hui Sainte-Marie Majeure était dans l'antiquité habité par des familles aisées. Le propriétaire de la maison qui nous occupe devait jouir d'une fortune assez considérable. La décoration luxueuse de son petit sanctuaire, qui indique le IIIe siècle, en fournit une preuve : colonnes de granit, mosaïques nombreuses, incrustations de porphyre et de divers marbres, tout est réuni pour exprimer la piété généreuse du dédicant. Deux inscriptions découvertes au même endroit, à la même époque, semblent nous transmettre le nom de ce Romain et celui de sa femme. Ce sont Lucius Crepereius Rogatus Secundinus et Lucia Bachia Sallustia Crescentilla, tous deux de rang sénatorial. Le mari est qualifié de *pontifex dei Solis, septemvir (epulonum), usuque lupercus istarum ædium conditor*. La femme est une *veteris sanctitatis matrona et lectissima pudentissimaque conjux*. Ce pieux ménage, non content des cérémonies solennelles, avait tenu à manifester sa dévotion d'une manière toute spéciale, et à rappeler dans sa maison le Lupercal du Palatin (*Bull. comun.*, p. 305 sqq. et 341).

Si les érudits veulent retrouver tout ce qui peut subsister de la Rome antique, ce n'est pas seulement sous terre qu'ils doivent diriger leurs investigations. Tout n'a pas péri en effet de ce qui a été enlevé de la surface du sol ; et des études de jour en jour plus minutieuses nous apprennent peu à peu quels sont les édifices du Moyen Age ou de la Renaissance qui se parent des dépouilles des anciens monuments. Personne mieux que M. Lanciani ne s'entend à faire ces sortes de découvertes. M. l'abbé Duchesne a dit qu'il était l'homme du monde le mieux instruit des sous-sols de Rome, et que, si le terrain venait à manquer sous ses pas, il sau-

rait toujours chez qui il tomberait. On compléterait volontiers l'éloge en constatant que M. Lanciani connaît presque toutes les pierres des palais de Rome et peut désigner la provenance de chacune d'elles. C'est ce qu'il vient de faire pour la charmante construction de la place Scossacavalli, au Transtévère (Borgo nuovo), connue sous le nom de palazzo Giraud. Commencé vers 1503 par Bramante, pour le cardinal de Corneto, il passa successivement entre les mains de nombreux propriétaires, jusqu'en 1720 où la Chambre apostolique le vendit au comte Pierre Giraud, d'où sa dénomination moderne. Depuis 1820 il appartient à la famille Torlonia. Le cardinal qui le fit élever commit une faute que les archéologues lui pardonneront difficilement. Des témoignages authentiques nous apprennent en effet qu'il alla puiser au Forum les matériaux dont il avait besoin. La basilique Julia, dont tout le monde sait l'emplacement et le temple de Janus, situé à l'est du Forum, entre la curie et la basilique Æmilia, les lui fournirent en abondance. Et ce qui restait encore debout de ces deux illustres monuments, après les incendies et les dévastations de tout genre, fut ainsi détruit pour satisfaire le goût d'un grand seigneur. Nouvel exemple de ce sans-gêne déplorable, qui prenait au Colisée la pierre nécessaire à bâtir le palais Farnèse (*Bull. comun.*, p. 234 sqq.).

II

Si l'année 1891 a été peu productive à Rome, on ne saurait en dire autant du reste de l'Italie. De toutes parts on signale d'importants chantiers de fouilles et des découvertes dignes d'attention. Mais elles nous échappent en grande partie et nous ne pourrions nous en occuper sans sortir du cadre de ce Bulletin. Il s'agit en effet des monuments profanes de la civilisation romaine, ou bien de souvenirs des âges antérieurs, tels que tombes étrusques ou italiques, terramares, etc... Ainsi plusieurs tranchées, ouvertes aux alentours de la cathédrale de Vérone, ont fourni un fort lot de belles statues, parmi lesquelles une du premier Drusus, selon

toute apparence, et des sculptures de tout genre qui proviennent, dit-on, de thermes antiques ; à Spolète, on a pu rétablir exactement la situation du théâtre. Dans un autre ordre d'idées, les nécropoles très archaïques d'Este, en Vénétie ; de San Giovanni in Persiceto, au nord de Bologne ; de Todi, de Serra San Quirico, près de Fabriano, le village préhistorique d'Arcevia, en Ombrie ; les sépultures pré-romaines de Numana et d'Osimo, dans le Picenum ; les tombes étrusques de Castiglione del Lago, entre Chiusi et le lac Trasimène, et de Corneto, en Étrurie ; les nécropoles siculo de Castelluccio, dans le territoire de Syracuse, et punico-romaine de Nora, en Sardaigne, ont produit une riche moisson de renseignements.

L'Italie possède une légion d'archéologues appliqués à ces recherches d'un intérêt si considérable, et c'est en ce pays que les études préhistoriques ont fait le plus de progrès. M. Brizio, de Bologne, est à la tête de cette vaillante troupe ; et autour de lui opèrent M. Pigorini, directeur du Musée ethnographique de Rome, M. Prosdocimi, M. Dominici, et pour l'Étrurie M. Helbig et M. Gamurrini. A côté d'eux, des auxiliaires momentanés, étrangers presque toujours, réussissent parfois à mener à bien des fouilles très instructives. C'est ce qui est arrivé dernièrement à M. Gsell, membre de l'École française de Rome. Pendant quatre mois (février-mai 1889) il a exploré cent trente-six tombes à Vulci, en pleine Étrurie ; et la relation de cette campagne, parue en 1891, forme un volume compact, véritable enquête scientifique de la plus haute valeur. Les meilleurs juges ont donné à ce travail les éloges qu'il mérite, et nous en avons exposé l'économie et résumé les conclusions dans cette Revue[1]. Sans reprendre ici la question, il nous suffira de renvoyer le lecteur à notre article, ou mieux au livre lui-même. Nous avons du moins tenu à rappeler ici l'œuvre de M. Gsell et aussi celle des autres archéologues qui scrutent le même coin de l'antiquité, pour montrer combien active est en ce moment la culture scientifique en Italie, et qu'à côté de la région réservée à nos investiga-

1) *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXV, 1892, p. 247 sqq.

tions, il est bien d'autres domaines où la production est peut-être encore plus féconde.

Nous attendions pour cette année la suite du rapport de M. Ferrero sur les découvertes du Grand-Saint-Bernard[1]. Les *Notizie* (p. 75-81) nous apportent seulement quelques pages de M. Castelfranco sur les débris d'âge préhistorique rencontrés au cours des travaux en 1890. Ce ne sera pas sortir de notre sujet, mais bien compléter les résultats antérieurs, que d'y faire ici une rapide allusion. On a rencontré sur l'emplacement du temple de Jupiter, ou bien aux alentours immédiats, sur le *Plan de Jouz*, des objets en fer d'époque très reculée, qui semblent remonter jusqu'au v[e] siècle avant Jésus-Christ, puis des monnaies gauloises, enfin des monnaies romaines. Après avoir assisté assidûment aux fouilles, et relevé avec une scrupuleuse exactitude la position de chaque fragment, M. Castelfranco signale plusieurs faits dignes de remarque. Les monnaies romaines sont toutes de l'époque d'Auguste ou plutôt postérieures; les monnaies gauloises sont de 150 à 29 avant notre ère. Les deux catégories sont nettement localisées. Les pièces romaines ont été déterrées dans l'*area* même ou au sud du temple; les autres, toutes au nord, une partie dans une terre remuée, le reste dans une couche inférieure, intacte. Ces dernières sont à plat, et dispersées au lieu d'être réunies en un tas. Par conséquent elles n'ont pas été jetées là d'une seule fois, mais déposées une à une par les Gaulois, sans doute dans le lac minuscule qui parfois s'étend jusqu'auprès du temple. La terre remuée, avec les monnaies qu'elle contient, aura été rejetée par les Romains lors de la construction de leur petit sanctuaire. Ainsi, avant l'établissement des Romains en ces parages, les Gaulois y avaient un édifice élevé en l'honneur de leurs dieux. Mais les Gaulois eux-mêmes y avaient été précédés par d'autres peuplades, ainsi qu'en témoignent les débris archaïques mentionnés ci-dessus.

Parmi les récentes inscriptions, il en est deux que nous devons signaler, avec un regret. L'une, simple épitaphe de Vérone, porte

1) Cf. *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 76 sqq.

en tête la formule : *Dis Parentibus*, au lieu de *Dis Manibus Sacrum* (*Notiz.*, p. 16; *Röm. Mitt.*, p. 286 et 290). L'autre est dédiée : *Duodecim Diis sanctissimis*. Elle provient de la Sabine (*Notiz.*, p. 29). Les deux textes piquent notre curiosité, sans la satisfaire. Ils contiennent, le premier, un nouvel exemple d'une invocation toute spéciale à Vérone[1] et qui n'existe qu'une fois hors de cette ville, à Rome; le second, la mention probable du culte sabin des douze dieux dont Varron nous a conservé le souvenir, et qui doit avoir une affinité avec celui des *Dii consentes* du Forum romain. La survivance de ce culte jusqu'à l'époque impériale, qui est celle de notre inscription, mérite d'être notée. Mais il faut nous borner à ces simples indications, car nos deux pierres n'offrent pas la moindre explication complémentaire.

Mme la comtesse Caetani Lovatelli, dans un de ces gracieux mémoires dont elle a le secret, nous présente une nouvelle divinité. La collection particulière de M. C.-L. Visconti renferme une inscription, dont on ne nous dit pas la provenance, et qui est ainsi conçue : *Arausioni L. Karcius Vitalis*. Ces quatre mots sont gravés sur une très petite plaque de bronze, à queues d'aronde, percée d'un trou dans sa partie supérieure. La forme de l'objet et la rédaction du texte nous indiquent de façon certaine que nous avons affaire à une dédicace qui accompagnait un ex-voto. Ce dernier a disparu; ce devait être probablement une lampe; du moins si l'on considère que la plupart des plaques votives semblables à celle qui nous occupe, qui existent dans les musées, accompagnaient un petit luminaire. C'est là toutefois une question accessoire. Le fait important est la présence du mot *Arausioni*, qui désigne la divinité invoquée. On ne la connaissait pas jusqu'à ce jour. Et pourtant il ne sera pas très difficile de déterminer son identité. Pour y arriver, l'auteur rappelle fort à propos une série d'inscriptions où des noms de cités deviennent des noms divins. Le fait est surtout fréquent en Gaule. On y a rencontré un dieu *Nemausus* (Nîmes), un dieu *Vasio* (Vaison), un *Apollo Borvo*, protecteur des *Aquae Borvonis* (Bourbonne-les

1) C. I. L., V, 3224-3230.

Bains), et de même en Maurétanie Césarienne un dieu *Auzio*, gardien d'*Auzia* (Aumale). Nous avons ici encore un exemple de cette habitude romaine de diviniser les villes; *Arausio* est la *colonia Firma Julia Secundanorum Arausio* (Orange) en Gaule Narbonnaise, à qui L. Kareius Vitalis présente ses actions de grâces. Suivant Mme la comtesse Lovatelli, l'invocation dans les dédicaces de ce genre s'adresse au génie protecteur des villes; et on nous remet en mémoire que les individus, les institutions, les choses même avaient un génie à qui incombait le soin de les surveiller et de les défendre. A l'appui de cette thèse on pourrait même citer le texte précis auquel nous faisions allusion plus haut[1] : *Auzio Deo Genio et conservatori coloniae*. Il convient pourtant de ne pas oublier que les Romains savaient fort bien distinguer la personne même de son génie, et que l'on invoquait la déesse Rome d'une part et de l'autre, le *genius populi Romani*, ou encore le *genius Augusti* à côté d'Auguste lui-même. Nous avons peine à concevoir un dédoublement de ce genre, et il nous est fort difficile de mettre sous ces expressions différentes deux idées non identiques. Peut-être les Romains auraient-ils été aussi embarrassés que nous pour établir entre ces termes une distinction nette[2]. Ce qui tendrait à le faire croire, c'est que les deux appellations existent surtout quand on parle de Rome ou d'Auguste, beaucoup plus rarement quand il s'agit d'autres villes ou d'autres personnages. Et par conséquent, il ne faut sans doute voir dans cet usage, qu'un moyen plus ou moins conscient d'augmenter la grandeur de la ville et du prince et de doubler pour ainsi dire la puissance de leur *numen* (*Bull. comun.*, p. 245-251).

Voici encore deux nouveaux dieux que nous envoie la Gaule cisalpine. La découverte remonte à cinq ou six ans; elle a été communiquée seulement l'année dernière à M. *Ferrero*, qui en a fait part à l'Académie des sciences de Turin[3]. A Demonte, sur la Stura, non loin de Cuneo, on mit au jour un autel de marbre,

1) C. I. L., VIII, 9014.
2) Cf. *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 74 sqq.
3) R. *Accad. delle scienze di Torino*, 1890-1891. — *Ara votiva scoperta a Demonte*.

assez gracieusement décoré. L'inscription de la face antérieure porte que « le duumvir Lucius Crispinus Augustinus a dédié (cet autel) aux dieux *Bubacaecus* et *Robeon* pour accomplir un vœu. » Demonte est compris dans le territoire de l'antique *Pedo*, dont on possède déjà quelques textes épigraphiques. Deux d'entre eux indiquent un décurion et un curateur de la cité ; le texte dont nous nous occupons ajoute un troisième nom aux fastes de la petite ville, celui d'un duumvir, l'un des deux premiers magistrats municipaux. Ce qu'il y a de plus important à signaler dans ces lignes, ce sont les noms des dieux *Bubacaecus* et *Robeon*. Nous ne pouvons guère que les mentionner, car les renseignements sur leur compte manquent complètement. Ils apparaissent pour la première fois dans l'histoire. Ils y ont été précédés par *Leucimalacus*, désigné sur une inscription de la même ville sans aucun commentaire, identifié une autre fois avec le Mars des Romains. Nouvel exemple de la pénétration de la religion romaine dans les vieux cultes locaux[1]. Cette infiltration d'ailleurs se produisit lentement ; ce qui l'indique, c'est qu'à côté des quatre inscriptions précédentes on en a d'autres dédiées à Jupiter, à Neptune, à la Victoire. Ainsi les dieux du panthéon romain s'installent d'abord auprès des divinités du pays, puis s'associent à elles et finissent par les évincer. On saisit sur le vif cette marche progressive à Demonte. Peut-être cependant Jupiter, Neptune, la Victoire, etc., eurent-ils plus de peine là qu'ailleurs à demeurer maîtres du terrain, car leurs adversaires étaient en nombre. Et il faut noter, comme un fait rare, l'existence de trois divinités, *Leucimalacus*, *Bubacaecus* et *Robeon*, gardiennes et protectrices d'une localité sans importance.

Dans la petite ville de Vado en Ligurie, on a exhumé depuis longtemps bien des restes de l'antiquité. Ces trouvailles, la position géographique de la cité, une longue tradition, enfin la similitude des noms permettent d'identifier Vado et l'ancienne *Vada Sabatia*. On supposait même que l'épithète appliquée aux *Vada* de la côte ligurienne, et qui servait à les distinguer de leurs ho-

1) Cf. *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 70 sqq.

monymes, dérivait du nom de Sabazius, dieu tutélaire et éponyme du lieu; où il aurait été l'objet d'un culte spécial. Un petit monument récemment exhumé vient donner plus de créance à cette hypothèse. Il s'agit d'une main votive, offerte à Sabazius par un certain Aristoclès, d'origine et de langue grecques. La preuve est donc faite en ce qui concerne le culte de la divinité à Vado. Une autre main, voisine de la précédente, porte sur toutes ses parties une quinzaine de symboles des plus curieux : une pomme de pin, une *tête de bélier*, un serpent, une balance, un caducée ailé, un couteau de sacrifice, des tenailles, une grenouille, une tortue, etc..... Une figure de femme étendue, qui tient un enfant sur son sein, a donné à penser que nous avions là l'ex-voto d'une accouchée. Quand même cette supposition serait juste, il n'en demeure pas moins que les attributs relevés plus haut, peut-être même leur disposition sur la main, doivent avoir un autre sens. Ne se rapportent-ils pas aussi au culte phrygien de Sabazius? On sait en effet combien riches en signes extérieurs étaient les religions orientales introduites dans le monde romain. Une étude attentive de l'objet, malheureusement dépourvu d'inscription, et des circonstances de la découverte, pourrait, ce semble, fournir la réponse à cette question (*Notiz.*, p. 45 sq.).

Jupiter, grand dieu du ciel, avait dans son domaine toutes les modifications qui s'y produisaient. De sa puissance dépendaient le beau temps, la pluie, les orages. De là les noms de *serenus*, *pluvius*, *pluvialis* ou *imbricitor*, *fulgur* ou *fulgurator* sous lesquels on l'invoquait. Parfois la pluie et la tempête, par exemple, étaient divinisées et priées soit seules, soit de compagnie avec Jupiter. Plusieurs inscriptions de Gaule, d'Afrique et d'Italie, dont l'une remonte à Lucius Cornélius Scipion, mentionnent ainsi les *Tempestates*. Un nouvel autel de San-Giorgio di Piano, à 18 kilomètres au nord de Bologne, est dédié *Jovis Tempestati*. M. Brizio, qui le publie, propose de traduire ici *tempestas* par grêle. Le nom de Jupiter indique en effet que la tourmente redoutée venait du ciel. Et d'autre part le pays est très fréquemment désolé par la grêle. La Société italienne d'assurances contre ce fléau a même des tarifs spéciaux et plus élevés pour les parties basses de la plaine du Bo-

lonais, à cause de la fréquence des indemnités à payer. Les conditions climatériques de cette région n'ont guère varié depuis le IIe siècle de l'empire d'où date notre texte ; et c'est bien probablement la grêle que redoutait celui qui le fit graver (*Notiz.*, p. 21 sq.).

Alatri, aux confins de la Sabine et du pays des Volsques, est bien connue des amateurs de pittoresque. Située dans la montagne, à l'abri des déprédations, la ville a conservé, comme beaucoup d'autres de cette région, de nombreux vestiges de l'antiquité. Ses vieilles murailles, composées d'énormes blocs de pierre et presque intactes encore aujourd'hui, attirent l'attention du visiteur. Les archéologues la connaissent de longue date. Mais elle vient de se rappeler à leur curiosité à la suite des fouilles qu'on y a faites ces années dernières. A un kilomètre de la cité un temple a été découvert, sur lequel plusieurs savants allemands ont publié des mémoires non dépourvus d'intérêt. Cependant il subsistait malgré leurs éclaircissements une certaine obscurité sur la construction et le style du monument. Pour faire la lumière complète, le Ministère de l'Instruction publique donna mission à M. Cozza de reprendre les recherches et d'étudier spécialement les terres cuites qui décoraient l'édifice. M. Cozza est déjà connu par les belles trouvailles de Cività-Castellana, et le Musée étrusque de la villa di Papa Giulio doit beaucoup à son activité. Le choix était donc heureux et l'entreprise confiée à de bonnes mains. C'est le résultat de son travail que M. Cozza commence à publier aujourd'hui. On nous promet la suite prochainement. Nous ne l'attendrons pas pour mentionner ces études. Les premières constatations offrent un réel intérêt, et nous ne saurions éviter d'en parler, au moins en quelques mots, quitte à remettre les détails à un Bulletin ultérieur (*Röm. Mitt.*, p. 349-359).

On considérait jusqu'à présent comme *certain* que le temple avait la forme étrusque, c'est-à-dire qu'il se composait du *pronaos* et de la *cella* sans colonnade latérale, ni adjonction d'aucune sorte. Il était appuyé directement sur le sol, sans soubassement. L'examen des tuiles et des terres cuites fit tout d'abord naître des doutes dans l'esprit de M. Cozza. Il rencontrait des difficultés très

grandes pour en indiquer la disposition dans un édifice de ce genre. Ses prédécesseurs avaient d'ailleurs négligé de faire une remarque importante : le mur latéral, du côté où il est le moins endommagé, dépassait le mur postérieur de la *cella*, et semblait par conséquent prouver que là ne se terminait pas la construction. Y avait-il donc un *opisthodome*? Rien n'autorise à l'affirmer, ou plutôt certains indices conduisent M. Cozza à le nier en tirant une conclusion toute différente.

Dans une ferme des environs, il a mis la main sur une base de colonne qui lui permet d'échafauder une très ingénieuse hypothèse. Ce fragment, très semblable par sa structure et ses proportions aux bases qui subsistent dans le pronaos, doit avoir appartenu au temple qui nous occupe. On ne saurait l'attribuer à quelque autre du même genre ; le voisinage n'offre aucun vestige de monument antique. Mais où le placer? Le pronaos a ses deux colonnes et n'en admet pas d'autres. Une série de remarques sur les trois bases en question fournit à l'auteur les moyens de résoudre la difficulté. Les deux du pronaos sont entièrement travaillées ; mais un petit mur de la hauteur d'une marche en masque une partie. Si le mur et les bases avaient été posés ensemble, eût-il été logique de sculpter la plinthe de ces bases? La dernière au contraire n'est pas décorée dans la portion qui était dérobée aux yeux ; et il y a ainsi une sorte d'harmonie voulue entre le mur et elle. D'où l'on conclura sans témérité que tous deux appartiennent à une restauration, ou mieux à une modification du sanctuaire. Les colonnes du pronaos seraient du plan primitif. A une époque inconnue, le sol du temple fut exhaussé de la hauteur du petit mur et le pied des colonnes antérieures à moitié enfoui. Et sans doute ces travaux eurent pour résultat d'ajouter en arrière du sanctuaire un portique semblable à celui du devant. On s'efforça même de ne pas s'écarter du style de la construction précédente. Mais on eut ainsi un temple *amphiprostyle*, ou muni de deux façades à colonnes. Cette explication ingénieuse résout à la fois toutes les objections rencontrées ci-dessus. Elle a de plus le mérite, affirme M. Cozza, de permettre le rétablissement complet de la décoration en terre cuite des parties supérieures. C'est

ce qu'il tentera de démontrer dans la suite de ce mémoire.

L'exemple que nous venons de donner prouve qu'en archéologie bien peu de questions sont résolues d'une façon définitive par les premiers interprètes. C'est en revenant à plusieurs reprises sur les ruines qui revoient le jour qu'on finit par leur arracher leur secret. Il y a souvent à glaner même sur les terrains les mieux connus, et, semblait-il, complètement explorés. Le temple grec du forum triangulaire de Pompéi nous en fournit une preuve nouvelle. Au cours d'un voyage scientifique, avec un groupe de professeurs du duché de Bade, M. von Duhn obtint l'autorisation de commencer une fouille autour du monument. La caravane allemande une fois partie, M. Sogliano continua le travail pour le compte de l'administration italienne. L'un et l'autre ont publié leurs conclusions. M. Mau, après examen, en a extrait ce qui lui paraît fondé. Voici ce qu'on peut désormais admettre selon toute probabilité.

Malgré les objections de M. von Duhn, qui voit dans le temple un édifice du *v*e siècle, la date semble devoir être reculée bien davantage. M. Mau remonte sans hésiter jusqu'au *vi*e siècle. Le caractère nettement archaïque des terres cuites, et d'une belle tête de lion en particulier; la forme d'un chapiteau, tout semblable à ceux des plus anciens temples de Paestum et de Sélinonte; le nombre des cannelures dans les colonnes, etc... tout concorde à faire adopter l'époque la plus ancienne. Ainsi ce temple vénérable serait le seul témoin d'une ville antérieure à la Pompéi romaine, telle que les cendres du Vésuve nous l'ont conservée. On croit vulgairement que le sanctuaire était sous l'invocation d'Hercule. Rien n'autorise cette opinion. Les morceaux d'un cerf en terre cuite, sorte d'ex-voto ou de désignation parlante de la divinité, feraient plutôt penser à Apollon, ou Artémis. On n'a cependant pas de données sûres à ce sujet. On ignore la date de la destruction. Prendre texte de l'attribution possible du temple à Apollon, pour affirmer qu'il périt lorsqu'on éleva sur le Forum le magnifique édifice consacré au même dieu, c'est comme le remarque très bien M. Mau, appuyer une hypothèse sur une autre hypothèse. Enfin plusieurs, se fondant sur quelques détails d'architecture, imaginent une petite chapelle élevée sur les débris de

l'édifice précédent, chapelle toute provisoire d'ailleurs et destinée à faire place à une construction plus solide. Pourquoi cet aménagement postérieur? Personne ne le saurait dire. Au reste, la supposition n'est pas admise sans conteste. L'enquête à laquelle se sont livrés, chacun de leur côté, MM. von Duhn, Sogliano et Mau soulève donc des problèmes plutôt qu'elle ne les résout. S'il est malaisé d'arriver souvent à des résultats certains pour les monuments qui n'ont pas péri avant les temps modernes, comment s'étonner qu'il en soit ainsi pour ceux qui avaient disparu dès l'antiquité? Indiquer les difficultés, convier les savants à les aplanir, c'est déjà faire une œuvre méritoire et qui a son profit (*Röm. Mitt.*, p. 258-268).

Stilo, sur la côte du Bruttium, au nord-est des ruines de Locres, dont il a été question dans le précédent Bulletin[1], n'est pas encore parfaitement identifié. On a proposé divers noms pour la cité antique qui occupait cette place. M. Orsi, fort de quelques découvertes faites récemment dans le territoire de Stilo, et des chiffres rectifiés des Itinéraires, indique la cité grecque de Caulonia. Sans qu'il soit encore possible de trancher la question, les trouvailles dont nous parlons portent à croire que ce centre devait avoir une réelle importance. Un énorme chapiteau qui rappelle ceux des monuments archaïques de Sélinonte et de Paestum, fait d'abord songer à un grand édifice religieux; mais on n'en connaît aucun détail. Plusieurs terres cuites à représentations figurées qui proviennent de la colline où se dresse aujourd'hui la place de Stilo, se rapportent à un autre sanctuaire de dimensions beaucoup plus restreintes. L'une d'elles offre un intérêt tout particulier. On y voit un jeune homme nu, dont la tête a disparu, à cheval sur un gros dauphin; la main droite repose doucement sur le genou du même côté, un peu relevé; la gauche tient un petit bouclier rond et s'appuie sur le flanc de l'animal. La facture très soignée du morceau accuse, ce semble, le milieu du ve siècle. Le sujet même qui orne cet acrotère, et le lieu où il a été déterré ne laissent guère de doute sur le caractère du culte

1) Cf. *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 83 sqq.

qu'on rendait en cet endroit. Sur cette hauteur qui domine toute la plage et, pour ainsi dire, l'étendue de la mer Ionienne, les habitants n'avaient guère pu élever que le sanctuaire d'une divinité marine, peut-être Poseidon, ou Apollon Delphinios, ou encore le héros éponyme Taras. Au reste toute la côte du Bruttium était couverte de monuments où l'on invoquait les dieux de la mer; et rien n'était plus naturel que de placer un temple sur la pointe qui termine au sud le *sinus Scylletius*, comme pendant au célèbre temple de Junon Lacinienne qui s'élevait à l'extrémité nord. Un petit autel rectangulaire avec des luttes d'animaux, dans le style des vases corinthiens; un buste de femme, coiffée du *calathos*, assez voisin par l'expression des statues archaïques de l'Acropole; d'autres objets encore n'ajoutent aucun enseignement à propos de l'édifice qui nous occupe. Aussi nous ne pouvons que nous joindre à M. Orsi, pour demander une exploration méthodique d'un terrain où le hasard a déjà rendu un certain nombre de débris intéressants (*Notiz.*, p. 64 sqq.).

L'École française de Rome, qui n'a pas toujours ses coudées franches en Italie, a entrepris depuis trois années d'explorer l'Afrique romaine. La direction de l'École voulut bien me confier le soin d'éclairer la route et de pousser une reconnaissance dans cette région qui était pour elle « terra incognita ». Durant l'hiver de 1889-1890, en compagnie de M. Letaille, représentant de l'École des Hautes-Études, j'ai parcouru une partie considérable de la province de Constantine et une fraction de celle d'Alger. Sans nous attarder à une fouille suivie, excepté pendant une quinzaine de jours, dans l'oasis de Mlili-Ourlal (*Gemellae*), nous avons surtout accompli un voyage d'investigations. Parmi les nombreux textes recueillis, beaucoup concernent la religion romaine. Pour en parler avec quelque détail, il faudrait beaucoup de place; d'ailleurs la publication des résultats obtenus remonte à deux années déjà. Mieux vaut donc renvoyer le lecteur au *Rapport* que j'en ai rédigé[1]; il y trouvera, j'aime à le croire, les éclaircissements désirables.

1) *Mélanges d'archéol. et d'hist. de l'École française de Rome*, t. X, 1890.

M. Toutain, notre successeur en qualité de missionnaire de l'École française de Rome, a concentré ses efforts sur un point spécial, aux alentours de Tunis. Il a brillamment réussi dans les fouilles par lui entreprises. A 15 kilomètres environ au sud-est de la ville, près du grand lac séparé de la mer par la passe de la Goulette, se dresse un massif montagneux qui domine la contrée. Le sommet principal est composé de deux pointes qu'une gorge abrupte divise et qui se terminent par une arête rocheuse assez étroite. L'aspect qu'offre au regard la crête du mont lui a valu le nom significatif de Djebel Bou-Kournein (montagne des deux cornes). La vue dont on jouit sur ces hauteurs est admirable, et l'œil embrasse un cercle immense d'environ 50 kilomètres de rayon. Mais, pour y arriver, la route, s'il faut donner un nom à ce qui n'existe pas, est des plus malaisées. « Déjà, pour parvenir dans la gorge qui sépare les deux pointes, dit M. Toutain, le sentier grimpe à travers des rochers; les mulets et les ânes eux-mêmes n'y ont pas le pied très sûr. Au-delà, tout vestige de chemin disparaît. » Nous allons voir tout à l'heure qu'il existait un sanctuaire en haut du Bou-Kournein. Dès maintenant nous pouvons nous demander comment on y accédait. Croirons-nous que les difficultés de l'ascension étaient aussi grandes qu'aujourd'hui? La chose est peu probable. Placer un sanctuaire en un lieu élevé, c'est en interdire l'abord à bien des fidèles. Si l'endroit est presque impraticable, les plus fervents eux-mêmes sont rebutés. Cependant les textes nombreux retrouvés sur la montagne prouvent qu'elle était très fréquentée. Concilier ces deux faits contradictoires serait chose simple, si l'on avait mis au jour quelque vestige de chemin. M. Toutain n'indique rien de tel, et notre embarras demeure.

Les découvertes ont été faites sur la pointe occidentale. Elles consistent en un autel, un mur d'enceinte, une quantité de fragments de stèles. Étudions, tour à tour, à la suite de M. Toutain, chacun de ces éléments.

La nature rocheuse du sol interdisait de bâtir sur les pentes de cette crête aucun édifice, même de petites dimensions. Aussi

les débris de colonnes ou de chapiteaux, les fragments d'architecture sont absents: on n'a retiré des déblais aucune pierre de taille. Preuve évidente qu'un temple ne dominait pas la montagne. L'examen des restes de murs qu'on a dégagés confirme cette conclusion. L'appareil en est disgracieux et sans symétrie, ou plutôt ces pierres de toute forme et de toute mesure ne constituent pas un appareil. Quel aspect devait donc offrir la construction? Voici comment M. Toutain la décrit, après en avoir étudié chaque partie : « C'était un rectangle mesurant 7 mètres de long et environ 3 mètres de large, dont trois côtés étaient formés par des murs en maçonnerie, et dont le quatrième n'était rien moins que le roc même de la montagne. Au centre existait un mur de refend parallèle au petit côté du rectangle, et à travers lequel passait un conduit d'écoulement. La présence de ce mur et de cet entonnoir me paraît prouver que le rectangle tout entier était recouvert d'une plate-forme, sur laquelle on versait des liquides qui trouvaient leur écoulement dans l'intérieur même du soubassement. A l'extrémité nord de la plate-forme se dressait une paroi verticale plus élevée. » La superficie de l'ensemble est d'environ 20 mètres carrés.

A 10 et à 20 mètres de l'autel, dans deux directions différentes, émergent encore des assises de murailles, qui semblent, elles aussi, avoir été unies au rocher même pour former une enceinte continue. L'autel était donc entouré d'un espace sacré ou *téménos*. Et dans cet espace devaient être disposées les stèles écrites ou sculptées dont il nous reste à parler. C'est la partie la plus instructive de la découverte.

Il s'agit de six cents fragments, dont une moitié, à vrai dire, peut être négligée, tandis que le reste forme une source précieuse de renseignements. Les uns portent une inscription et une scène figurée; sur d'autres l'inscription fait défaut, et la pierre ne porte que des figures. Les inscriptions nous renseignent très clairement sur la divinité du Bou Kournéin. Son nom, si l'on écarte les variantes, peut se résumer en *Saturnus Balcaranensis Augustus*. On avait l'habitude en Afrique d'accoler au nom des dieux quelque épithète qui les distinguât. Si le qualificatif *Augustus* est généra-

lement appliqué aux dieux romanisés [1], *Balcaranensis* est au contraire un terme absolument nouveau, mais qui rappelle le *Saturnus Sobaranus*, dont le sanctuaire du Khanguet-el-Hadjadj [2] n'était guère éloigné de celui qui nous occupe. Dans *Balcaranensis* il faut voir un mot punique latinisé, dont le sens serait : le Baal aux deux cornes, ou bien : le Baal des deux cornes. Si l'on adoptait la première traduction, on devrait s'attendre à ce que la figure du dieu rappelât celle du Jupiter Hammon, *corniger Hammon*. Or les stèles ne nous offrent rien de tel; et l'autre hypothèse demeure plus probable, autant dire certaine. Ainsi dès l'antiquité la montagne en question s'appelait déjà le sommet des deux cornes; les Arabes n'auront pas inventé en la dénommant Djebel-Bou-Kournein; et le Saturne adoré en ce lieu était caractérisé par une épithète locale. *Saturnus Balcaranensis* équivaut en dernière analyse à « Saturne-Baal de la montagne des deux cornes ». Ce nom de *Balcaranensis* prouve donc sans réplique la vérité de la supposition qu'avaient émise MM. Ph. Berger et Cagnat, dans leur étude sur les stèles d'Aïn-Tounga [3]. Pour eux le Saturne africain correspond au Baal phénicien. Il n'y a plus à en douter aujourd'hui.

Les noms des fidèles ou des prêtres qui ont dédié les stèles sont presque tous romains, un fort petit nombre d'entre eux n'ont pas les *tria nomina*. De cette constatation, il est légitime de conclure que ces personnages vivaient à une époque où l'influence romaine était déjà forte en Afrique. Mais comme aucun d'entre eux n'est inscrit dans une tribu, nous n'avons pas affaire à des citoyens romains immigrés, ni à des Africains ayant reçu le droit de cité, mais seulement à des indigènes romanisés. A quel titre ont-ils dédié à Saturne leurs monuments de pierre ou de marbre? Sans doute comme simples particuliers, et en mémoire d'un sacrifice accompli sur l'autel du dieu. Au *téménos* d'Aïn-Tounga, cent cinquante-

1) Cf. une inscr. d'Thurini, dans mon *Rapport* cité ci-dessus (p. 170, n. 1), n° 124; et *Rev. de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 90.

2) *C. I. L.*, VIII, 12389, 12392, 11284.

3) Cf. *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1889, p. 207-255; et *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XXIV, 1891, p. 87 sqq.

deux textes, sur deux cent quatre-vingt-dix-sept, mentionnent la qualité sacerdotale du dédicant. Beaucoup de prêtres aussi se retrouvent au Bou-Kournein, mais sans qu'il soit possible d'en rien inférer sur la nature de leurs fonctions, la durée, la périodicité de la charge, etc... M. Toutain signale deux débris où la rédaction du texte tendrait à faire croire qu'il y avait un collège sacerdotal au Bou-Kournein; on dépasserait toutefois sa pensée en donnant ce résultat pour acquis. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, on est en droit de se demander, surtout eu égard à la nature des lieux, où demeurait le ou les prêtres du dieu. Séjournait-il sur la montagne; ou bien, les cérémonies et sacrifices n'ayant lieu qu'à certaines époques, n'y montait-il qu'au jour dit, abandonnant son autel tout le reste du temps? Les dates très diverses des inscriptions ne permettent pas de conclure qu'il y avait des jours prescrits pour les sacrifices. Mais d'autre part, on n'a découvert aucun vestige d'habitation au sommet du mont. Nous signalons cette difficulté à M. Toutain, qui saura sans doute la résoudre.

La chronologie de cette série considérable ne doit pas être négligée. Les années extrêmes paraissent être 139 et 221 de l'ère chrétienne. Encore n'est-il pas évident qu'il faille faire durer le culte rendu au Bou-Kournein pendant ces quatre-vingt-deux ans. Admettons-le cependant. N'est-il pas étonnant qu'un sanctuaire qui devait être connu, dont le dieu était assez populaire pour qu'on écrivît son nom par les seules initiales (S B), ait subitement disparu après un temps si court? D'autre part les ouvriers ont déterré quelques médailles du IVe siècle, la dernière de Théodose. Voilà un élément chronologique tout différent de ceux que les inscriptions nous ont fournis. Comment les concilier? Deux hypothèses sont en présence. Ou bien, le culte de Saturne se perpétua jusqu'à la fin du IVe siècle. En ce cas l'absence d'inscriptions postérieures à 221, et de monnaies antérieures à Constance II est inexplicable. Ou bien, Carthage et les alentours s'étant christianisés dès la fin du IIe siècle et le début du IIIe, ce changement de croyances amena la décadence du culte au Bou-Kournein. Au IVe siècle, la nouvelle religion cherchant à effacer toute trace du paganisme, les monuments consacrés aux dieux

furent souvent saccagés. Tel dut être le sort du *téménos* dont les inscriptions nous sont parvenues si mutilées. « Je croirais volontiers, conclut M. Toutain, que le sanctuaire de *Saturnus Balcaranensis* a été visité par les chrétiens, qui ont détruit l'autel, et brisé le plus d'ex-voto qu'ils ont pu. Ils ont sans doute fait à plusieurs reprises l'ascension de la montagne, afin d'effacer les moindres vestiges de l'ancien culte. Les médailles, retrouvées presque à fleur de terre, témoignent peut-être de ces incidents. » M. Toutain met à la suite de ces lignes un fort point d'interrogation ; il a raison. Sans nous inscrire en faux a priori contre cette manière de voir, nous ne pouvons pas nous défendre d'une certaine surprise devant un tel acharnement des chrétiens contre des plaques de marbre ou des pierres assez faciles à briser. La destruction se fût faite en une fois, sans aucune nécessité d'y revenir à quatre reprises. Quel lien d'ailleurs établirons-nous entre ces faits et la présence des monnaies signalées ? Enfin il nous semble apercevoir un autre facteur du problème en examinant les stèles reproduites dans les planches annexées au mémoire. M. Toutain ne tient compte que des dates formellement exprimées ou probables après restitution du nom des consuls. L'écriture lui aurait peut-être permis de prolonger la durée du sanctuaire au delà de 221. Telle de ses stèles[1] offre des caractères d'une négligence et d'une grossièreté peu communes. Est-il exact de lui assigner comme date au plus tard le début du IIIe siècle ? Ces défauts dans la gravure des textes frapperont bien davantage si l'on tient compte des observations très justes de l'auteur à propos des bas-reliefs : « Les fabricants de stèles étaient sinon des artistes, du moins des ouvriers habiles et sachant manier le ciseau ; l'on sent qu'on est tout près de Carthage. » Il est difficile d'admettre devant un dire aussi net que ces lapicides aient écrit au début du IIIe siècle avec une telle gaucherie de main. En regardant sous ce nouveau jour la série de ses textes, M. Toutain serait sans doute amené à modifier dans une certaine mesure ses hypothèses premières.

1) La stèle n° 2 de la planche II est particulièrement significative.

Il semble, au contraire, que l'étude des représentations figurées qui fixent nos connaissances sur le Saturne africain n'ait pas à être complétée. Voici donc résumées en quelques lignes les conclusions auxquelles est parvenu M. Toutain. Le fronton des stèles est en général occupé par les bustes de Saturne, au centre; de Hélios, à sa droite; de Sélénè, à sa gauche. Chacun d'eux a des traits caractéristiques. Tandis que sa longue barbe, son front plissé de rides donnent à Saturne l'aspect d'un vieillard, Hélios a l'apparence d'un vigoureux jeune homme et Sélénè celle d'une belle jeune femme. Mais ils ont en outre des attributs distinctifs : pour Saturne, la patère et la faucille ou la harpè; la couronne de rayons et le fouet pour Hélios; le croissant et la torche pour Sélénè. Or le symbolisme était d'un usage constant dans les religions orientales. Et en fait on peut dire que ces stèles, romaines par l'apparence, sont un produit de l'esprit punique. « Ce groupement des trois divinités n'est donc ni un caprice d'artiste, ni un simple motif de décoration, il exprime une véritable conception religieuse apportée de l'Orient par les Phéniciens. Le Saturne africain n'est en effet ni le Kronos grec..., ni le Saturnus de l'antique Latium...; c'est le dieu de Tyr et de Sidon, dans ce qu'il a de plus compréhensif et en même temps de moins déterminé. Saturne ne correspond pas à tel ou tel des nombreux Baalim...; c'est le Baal primitif, dont les autres dieux ou héros phéniciens se sont tous peu à peu dégagés. » De bonne heure le concept divin se divisa en Orient, l'élément masculin ou Baal fut représenté sous le symbole du soleil, l'élément féminin ou Tanit sous celui de la lune. En s'assimilant, ou plutôt en se rapprochant, la civilisation romaine et la civilisation orientale ont amené la fusion des dieux romains et des symboles phéniciens correspondants. « Il s'est produit un double phénomène : d'une part Baal, prenant dans la langue latine le nom de Saturne, a été figuré sous les traits d'un personnage voilé ayant souvent comme attribut la faucille ou la harpè; d'autre part, les deux symboles du soleil et de la lune, le disque et le croissant, se sont transformés en représentations anthropomorphiques : c'est alors que Hélios et Sélénè ont apparu sur les ex-voto populaires de l'Afrique romaine. »

La transformation des dieux, la métamorphose des religions se pénétrant l'une l'autre sont marquées par M. Toutain avec beaucoup de netteté. Grâce à lui, nous pénétrons plus avant dans la connaissance de ces cultes punico-romains, si répandus dans le nord de l'Afrique et dont la pleine intelligence nous était jusqu'à présent refusée. Nous ne pouvons que souhaiter de voir les membres de l'École de Rome suivre ses traces et étudier avec le même bonheur les vestiges laissés par Rome sur la terre africaine.

M. Toutain a encore fait connaître et commenté une inscription de l'île de Tabarka (ancienne *Thabraca*), au nord de la Tunisie, qui mérite une attention toute particulière[1]. Elle nous apprend un fait très simple : c'est un prêtre qui, de ses deniers, a élevé un temple au dieu Pluton. Au nom de la divinité est accolé le qualificatif étrange de *Varicola*, inconnu jusqu'à présent. Qu'est-ce donc que ce *Pluto Varicola?* Quiconque a lu un certain nombre d'inscriptions, surtout en Afrique, sait combien est fréquente la substitution du *b* au *v*. Partant de ce fait, M. Toutain explique fort simplement le terme mystérieux. Parmi les noms d'origine punique transportés en latin, un des plus usités est celui de *Baric*, d'où dérivent les diminutifs *Baricio*, *Baricolus* et les composés *Baricbal* ou *Barigbal*, et qui signifie « béni ». *Baric* et la première partie du qualificatif en question ne seraient qu'une seule et même chose. La terminaison peut être rapprochée de la racine *gol* qui renferme l'idée de source. Et *Pluto Varicola*, ou *Pluton source de bénédictions*, serait ici le même que le *Pluto Frugifer* déjà rencontré sur une inscription de Tunisie[2]. La conception de Pluton, dieu fécondant, se trouve dans le mythe de Cérès et de Proserpine et dans le culte d'Éleusis. Or plusieurs fois en Afrique on le voit associé à ces deux déesses, et le caractère que lui attribuent les adjectifs *Frugifer* et *Varicola* devient de la sorte très évident. On ne saurait s'étonner d'ailleurs que Pluton le fécondant ait été invoqué dans l'antique Thabraca. « Situé au débouché d'une

1) *Mélanges de l'École française de Rome*, 1891, p. 94 sqq.
2) *C. I. L.*, VIII, 840.

plaine d'alluvions que sillonnent plusieurs rivières, et qu'entourent des collines s'abaissant en pente douce, Tabarka, dit M. Toutain, devait jouir d'une grande prospérité agricole. « C'est pour qu'il protégeât cette terre fertile qu'on y invoquait *Pluto Varicala*.

Les inscriptions de Maktar, en Tunisie, sont devenues très nombreuses depuis quelque temps. Elles ont été recueillies et classées avec soin sur place par M. le capitaine Bordier, et publiées par M. Cagnat (*Bulletin archéol. du Comité des travaux historiques*, 1891, nº 3). Ce sont pour la plupart des épitaphes provenant des cinq nécropoles qui enserrent la cité antique. Elles n'ont pas d'intérêt pour nos études. L'une d'elles cependant, mise au jour, dans les ruines d'une basilique chrétienne, à l'intérieur de l'enceinte, fournit des détails curieux sur le culte romain vers le déclin du IIIᵉ siècle. Elle date suivant toute apparence du règne de Probus. Il s'agit d'une dédicace offerte à la *Magna Mater*, par un de ses prêtres. Ce *sacerdos* est en outre appelé *antistes*. Les deux termes ne sauraient être synonymes dans le cas présent, quoiqu'on ne puisse indiquer avec certitude la nuance qui les sépare. La dignité d'*antistes*, dans le culte de la Mère des Dieux, ne s'est jamais rencontrée en dehors de l'Afrique. Elle y était conférée par le conseil des décurions, qui semble pourtant n'avoir fait que ratifier le choix des fidèles. Outre le terme caractéristique d'*antistes*, on lit dans ce texte une expression qui ne se rencontre guère ailleurs : *perfectis rite sacris cernorum crioboli et tauroboli*. Que signifie-t-elle ? « Il est malaisé, dit M. Cagnat, de savoir si le mot *cernorum* doit être expliqué à part, parallèlement à *criobolium* et à *taurobolium* (*sacra cernorum, crioboli et tauroboli*) ou si ce mot doit être rattaché à *crioboli* et *tauroboli* qui en seraient les deux compléments. Dans l'un comme dans l'autre cas, il est assez difficile de déterminer quelles sont ces cérémonies. » Le mot *cernus* sert à désigner un « récipient de terre constitué par la réunion de plusieurs petites tasses, soit collées sur un plateau, soit agglomérées ensemble. » Mais à quoi bon ces tasses dans les cérémonies en l'honneur de la *Magna Mater* ? On pense ordinairement que le taurobole et le criobole, c'est-à-dire l'im-

molation de la victime au-dessus de la fosse et la réception par le fidèle de la rosée sanglante, constituaient toutes les formalités religieuses du culte. Or il est question dans quelques inscriptions des *vires* de l'animal (pour les uns ses testicules, pour d'autres son sang, ou sa semence, ou ses cornes), que l'on transportait et que l'on enterrait dans un endroit où devait être consacré un nouvel autel taurobolique. Sans doute ce rite n'avait pas toujours lieu. Mais on peut croire que, lorsqu'il était nécessaire, les *cerni* servaient au transport des *vires*. C'est du moins ce que permet de conclure le texte de Maktar. Il nous fait voir en outre que tout n'est pas encore définitif dans l'état de nos connaissances sur les religions orientales acclimatées chez les Romains.

Aug. Audollent.

CONTES BOUDDHIQUES

I

LÉGENDE DE CAKKHUPALA

COMMENTAIRE DU VERS I DU DHAMMAPADA[1]

Tout ce qu'on est est fruit de l'esprit, a pour essence l'esprit, est fait de l'esprit. Si quelqu'un parle ou agit avec un esprit mauvais, alors le malheur le suit comme la roue suit le pied de la bête attelée.

Cet enseignement du Dhamma où a-t-il été dit? A Sâvatthi. Concernant qui? Concernant le thera Cakkhupâla.

Il y avait à Sâvatthi un chef de famille qui s'appelait Mahâsuvanna, qui avait beaucoup de biens, de jouissances mais point de fils. Or, étant allé un jour à un tirtha pour se baigner, comme il s'était baigné et revenait, il vit au milieu du chemin un arbre à branches très étendues.

« Cet arbre est sans doute possédé par une grande divinité », pensa-t-il, et il en fit nettoyer la partie inférieure, fit construire un mur tout autour, répandit du sable, planta un étendard et orna l'arbre : « Si j'obtiens un fils ou une fille, je vous rendrai de grands honneurs. » Sur cette promesse, il s'en alla. Dans le sein de son épouse voilà que fut conçu un enfant. Lui fit la cérémonie de la conception. Quand dix mois furent écoulés, la femme mit au monde un fils. Le marchand, qui avait obtenu ce fils pour avoir protégé l'arbre, lui donna le nom de Pâla. Une autre fois, il eut un autre fils et comme il l'avait appelé Cullapâla (petit Pâla), il appela

1) D'après les notes prises à la conférence de M. Sylvain Lévi à l'École des Hautes-Études, 1890-91 ; v. *Dhammapada*, éd. Fausböll, Hauniae, MDCCCLV, p. 77-83.

l'autre Mahâpâla (grand Pâla). Et le marchand et sa femme les établirent tous deux quand ils eurent l'âge d'avoir une maison.

En ce temps-là le maître ayant mis en mouvement la roue de la loi, était venu demeurer dans le convent de Jetavana construit par Anâthapindika, le grand marchand, au prix de vingt-quatre koṭis, et le maître faisait prendre à beaucoup de gens le chemin du ciel et de la délivrance, car le Tathâgata demeura pendant une année dans le couvent fondé par des personnes de sa famille : quatre-vingts du côté maternel et quatre-vingts du côté paternel; et il demeura aussi dix-neuf ans dans le grand couvent de Jetavana construit par Anâthapiṇḍika; il fit un séjour de six ans à Pubbârâma, qu'avait construit Visâkhâ en dépensant vingt-sept koṭis ; sachant les bonnes qualités des deux familles, pour ce qui est de Sâvatthi, il y demeura vingt-cinq ans.

Or Anâthapiṇḍika et Visâkhâ la grande laïque, régulièrement, deux fois par jour, allaient honorer le Tathâgata et en allant ils se disent : « Les jeunes novices vont regarder nos mains. » Car jamais ils n'allaient les mains vides : avant le repas ils faisaient porter des mets nourrissants et après le repas les cinq remèdes et les huit boissons. Dans leur résidence il y a aussi toujours des sièges prêts pour deux mille bhikkus, et en fait de nourriture, de remèdes et de boissons, chacun trouve ce qu'il désire.

Pendant que le maître était parmi ces gens, aucun ne l'avait questionné, pas même Anâthapiṇḍika qui pensait : « Le Tathâgata est très délicat entre les Buddhas, très délicat entre les kşattriyas, ce maître de maison est mon bienfaiteur, en m'enseignant la loi il se fatiguerait. »

Voilà pourquoi, par excès d'amitié pour le maître, on ne lui posait aucune question. Alors le maître pensa ainsi : « Ce marchand me ménage tandis que je n'ai pas besoin d'être ménagé, moi qui ai passé quatre asankheyya, et plus de cent mille kalpas en brisant ma propre tête bien parée, faisant sauter mes yeux, arrachant la chair de mon cœur, ayant abandonné mon fils et mon épouse, qui m'étaient plus chers que la vie, accomplissant toutes les œuvres de perfection, et cet homme me ménage (tandis que je n'ai pas besoin d'être ménagé.) »

Et, pensant ainsi, il se mit à prêcher la bonne loi. Or, il y avait alors à Sâvatthi sept kotis d'habitants; parmi eux cinq kotis avaient entendu l'enseignement du Dhamma du maître et étaient devenus des ariya-sâvakas (nobles auditeurs), les deux autres kotis étaient des hommes vulgaires. Or les ariya-sâvakas avaient deux devoirs : avant le repas ils donnent des aumônes, et après le repas, les mains chargées de guirlandes, de parfums, avec des vêtements et des remèdes, ils vont entendre la loi.

Un jour, Mahâpâla vit les nobles sâvakas allant au couvent chargés de parfums et tenant à la main des guirlandes. Il demanda : « Où va cette foule? — Entendre la loi, répondit-on. — Moi aussi, je vais y aller. »

Il alla et, saluant le maître, il s'assit au bout de l'assemblée. Les Buddhas qui enseignent la religion ont coutume d'examiner les circonstances, puis d'après les circonstances ils enseignent le Dhamma. Par conséquent, ce jour-là aussi, le maître, ayant examiné les circonstances, enseigna la religion en racontant une histoire; et il expliqua la charité, la morale et le ciel, le malheur des passions, les défauts, les souffrances, le mérite du renoncement.

Comme il entendait cela, Mahâpâla, le chef de famille, se dit : « Celui qui part vers l'autre monde, ni son fils, ni sa fille, ni ses biens ne l'accompagnent, à quoi me sert d'habiter une maison? Je m'en vais entrer dans les ordres. » A la fin du discours, il s'approcha du maître et demanda :

« Je voudrais entrer dans les ordres. » Le maître lui dit : N'as-tu aucun parent auquel tu doives demander la permission? — Maître, j'ai mon jeune frère. — Eh bien, va lui demander la permission! — Bien. » Il alla à la maison, appela son jeune frère et lui dit : « Mon cher, tous les biens, que nous les connaissions ou non, quels qu'ils soient, qui sont dans cette maison, tout est à ta charge, reçois-les tous et sois-en le maître ; pour moi j'entrerai dans les ordres, qu'en penses-tu, mon petit frère? — Tu as été pour moi, quand ma mère mourut, une autre mère; quand mon père mourut, comme un autre père; tu es très riche, et tu peux, tout en menant la vie de maître de maison, faire de saintes

œuvres. Ne fais pas cela. — Mon cher, j'ai entendu l'enseignement du Dhamma du maître. La sainte religion a été enseignée par lui du commencement à la fin avec une explication minutieuse et exacte de son triple caractère. Je ne puis pas accomplir la loi religieuse dans ma maison, j'entrerai dans les ordres, mon cher. — Mon frère, reste ici tant que tu es jeune, tu entreras dans les ordres quand tu seras vieux. — Mon cher, les pieds et les mains du vieillard sont désobéissants et ne dépendent pas de sa volonté; je ne ferai pas ce que tu dis, je remplirai le devoir du Samana : *Les vieux pieds et les vieilles mains sont désobéissants une fois usés par la vieillesse. Toi dont la force est perdue, comment accompliras-tu le Dhamma?* Ainsi je me ferai moine, mon cher. »

Après avoir ainsi proclamé, il alla en présence du maître, demanda d'être moine et reçut l'ordination, et il passa cinq années avec les maîtres et les savants; il passa la saison des pluies, et après la clôture, s'étant approché du maître, il lui dit, l'ayant salué :

— Vénérable, dans la loi, combien y a-t-il de devoirs?

— Deux, ô bikkhu : le devoir du livre et celui de la méditation?

— Quel est, ô vénérable, le devoir du livre et celui de la méditation?

— Saisir par la science la parole du Buddha, lire un ou deux Nikâyas, ou tout le Tepiṭaka, s'en souvenir, le réciter, le proclamer, voilà le devoir du livre. D'autre part : obtenir l'état d'Arhat en affermissant la méditation par le désir de faire toujours son devoir, en vivant avec l'idée de la destruction et de la fragilité, vivre d'une manière frugale; voilà le devoir de la méditation.

— Maître, je suis devenu moine étant vieux, je ne pourrai pas accomplir le devoir du livre, mais je remplirai celui de la méditation. Explique-moi l'essence de la chose.

Alors le maître lui expliqua ce qui est essentiel pour devenir Arhat, il salua le maître et chercha des bikkhus pour aller avec lui, il en prit soixante et partit avec eux. Ils firent une marche de vingt yojanas et atteignirent un grand village voisin de la route et le moine y entra avec les siens pour mendier. Les gens voyant que les bikkhus étaient consciencieux, furent bien disposés pour eux, leur offrirent des sièges, les firent asseoir et leur donnèrent

une nourriture savoureuse : « Vénérables, dirent-ils, où vont vos nobles personnes? — Laïcs, là où il y aura pour nous une agréable résidence. — Ainsi voilà : ces savants désirent un séjour pour y demeurer, » pensèrent-ils et ils dirent :

« Vénérable, si ces nobles personnes demeuraient ici pendant trois mois, nous réfugiés dans le triple refuge, nous prendrons de bonnes habitudes de vertu. »

Les autres se dirent : « Grâce à ces gens-là, nous allons faire notre salut. » Donc, ils acceptèrent la proposition, surveillèrent la construction du monastère : on leur fit des locaux pour se tenir pendant le jour, d'autres pour se reposer pendant la nuit qu'on leur donna, et régulièrement ils allaient mendier au village.

Un jour, un médecin vint vers eux et leur dit : « Maîtres, là où habitent beaucoup de personnes ensemble, il se peut qu'une maladie survienne ; si cela arrive, dites-le moi, et je vous donnerai un remède. »

Telle est l'offre qu'il fit.

Le jour où commençait la saison des pluies, le thera dit :

« Longue vie à vous, en quelles postures allons-nous passer ces trois mois? — Dans les quatre postures (debout, en marche, assis, couché). — Longue vie à vous, qu'est-ce qui est convenable pour nous? Ne devons-nous pas être sans nous laisser distraire? c'est le Buddha qui nous a instruits; on ne se concilie pas les Buddhas par la fourberie, mais par des dispositions vertueuses. Il y a quatre mauvaises destinées pour le distrait qui sont comme sa demeure ; donc ne soyez pas distraits. Longue vie à vous ! — Et vous, ô vénérable! — Moi, je passerai mon temps en trois postures et je ne me souviendrai plus du monde, longue vie à vous! — Bien, maître. Ne soyez pas distrait. »

Comme le thera ne s'accordait pas de sommeil, une fois que le premier mois fut écoulé il lui vint une maladie des yeux et comme il tombe des gouttes d'eau d'un pot fendu ainsi il en tombait de ses yeux. Toute la la nuit il accomplit les devoirs du Samana ; à l'heure de l'aurore, étant entré dans sa cellule il s'assit. Les bikkhus, comme l'heure d'aller quérir l'aumône était venue, allèrent vers le thera et dirent : « Voici que l'heure d'aller quérir

l'aumône est arrivée. — Longue vie à vous, prenez l'écuelle et le vêtement. » Et prenant lui aussi son écuelle et son vêtement il se mettait en route ; les bikkhus alors virent que ses yeux coulaient. « Qu'as-tu maître? — Ce sont mes yeux! Longue vie à vous! ils sont comme crevés. — Un médecin, ne nous a-t-il pas fait des offres? Nous allons le prévenir. — C'est bien, longue vie à vous. » Ils avertirent le médecin. Celui-ci ayant cuit une huile l'envoya au thera. Le thera s'étant assis se versa l'huile dans le nez, et alla ensuite au village. Le médecin le rencontrant dit : « C'est toi, vénérable, qui as les yeux comme crevés? — Oui, laïc! — Vénérable, je t'ai envoyé de l'huile que j'avais cuite, l'as-tu versée dans ton nez? — Oui, laïc. — Et maintenant comment cela va-t-il? — Ça va mal, laïc. — Comment se fait-il que, t'ayant envoyé une huile calmante ta maladie ne soit pas calmée? » Et réfléchissant : « Vénérable, étais-tu assis ou couché quand l'huile a été versée dans ton nez? » Le thera demeura silencieux et, même questionné plusieurs fois, il se garda de répondre. Le médecin pensa :

« J'irai au couvent pour voir où il réside », et dit au thera : « Au revoir, vénérable. » Puis, une fois le thera congédié, le médecin alla au couvent regarder l'endroit où demeurait le thera; il vit la place où déambuler et la place où s'asseoir, mais point de place où se coucher.

« Maître, étais-tu couché quand tu t'es versé le remède? »

Le thera resta silencieux.

« Vénérable, n'agis pas ainsi. On ne peut remplir le devoir du Samana qu'avec un corps qui se soutient. Ainsi étends-toi pour t'injecter l'huile », et il le lui répéta à plusieurs reprises.

« Au revoir, longue vie à vous! je me déciderai après avoir pris conseil », répondit le thera.

Or le thera n'avait là ni parents, ni famille, qu'il pût consulter et il se disait :

« Allons! mon ami Pâlita, qu'est-ce que tu vas considérer, tes yeux ou la loi du Buddha? Que t'importe! le temps à passer sans yeux dans le cercle des transmigrations, sur la route du salut, ne compte pas. Voilà déjà que des Buddhas ont passé par centaines

et par milliers et tu n'en as pas fréquenté un seul. Maintenant tu as résolu de passer la saison des pluies, trois mois, sans te coucher; par conséquent, que les yeux périssent ou se fondent, pense à la loi du Buddha et non à tes yeux », et il s'adressait ces stances :

Mes yeux se perdent, mes yeux à moi !
Mes oreilles se perdent et aussi mon corps !
Toute ma personne se perd.
Pourquoi, ô Pâlita, te troubles-tu ?

Mes yeux vieillissent, mes yeux à moi !
Mes oreilles vieillissent et aussi mon corps !
Toute ma personne vieillit.
Pourquoi, ô Pâlita, te troubles-tu ?

Mes yeux se brisent, mes yeux à moi !
Mes oreilles se brisent et aussi mon corps !
Toute ma personne se brise.
Pourquoi, ô Pâlita, te troubles-tu ?

Après s'être ainsi édifié lui-même, grâce à ces trois stances, et ayant pris le remède pour son nez en restant assis, il alla mendier au village. Le médecin l'apercevant : « — Eh bien, vénérable, le remède pour le nez a-t-il été pris ? — Oui, laïc. — Comment va ? vénérable. — Ça va mal, laïc. — Vénérable, est-ce assis ou couché que tu as pris le remède. »

Le thera demeura muet, et, quoique questionné à plusieurs reprises, ne dit rien. Alors le médecin : « Vénérable, tu ne fais pas ce qu'il faut. A partir d'aujourd'hui ne dis plus : Un tel fait cuire de l'huile pour moi. Et moi je ne me dirai plus : Je fais cuire de l'huile pour toi », dit-il. Alors, repoussé par le médecin, il retourna au couvent en pensant : « Tu es repoussé par le médecin, ne renonce pas, ô Samaṇa, à ta manière d'être :

Repoussé par le médecin, tu es abandonné par le médecin,
Tu es destiné à être la proie du roi de la mort.
Pourquoi, Pâlita, te laisser troubler ?

Edifié par cette stance, il accomplit les devoirs du Samaṇa, et quand ce fut la deuxième veille de la nuit, tout à coup voilà que ses yeux et ses douleurs s'en allèrent. Il devint un Arhat, entra dans sa cellule et s'assit.

Les bikkhus, à l'heure où l'on va recueillir les aumônes, vinrent et dirent : « Lève-toi, c'est le moment d'aller recueillir les aumônes. — C'est le moment? Longue vie à vous. — Oui, vénérable. — Eh bien, allez-y. — Et vous, vénérable? — J'ai perdu mes yeux. Longue vie à vous. » Ils regardèrent ses yeux et, se mettant à pleurer :

« Vénérable, ne vous mettez point en souci, nous veillerons sur vous. »

Ils réconfortèrent le thera, remplirent leurs devoirs et ensuite allèrent au village. Les gens, comme ils ne voyaient pas le thera, disaient : « Vénérables, votre directeur où est-il? »

Ayant ouï l'événement ils envoyèrent du riz, et prenant eux-mêmes une sébile à aumônes ils allèrent pour honorer le thera, ils honorèrent les plantes de ses pieds et lui parlèrent en pleurant :

« O vénérable, nous veillerons sur toi, ne t'inquiète pas, » et après l'avoir consolé ainsi ils repartirent.

Dès lors quotidiennement ils envoyèrent au monastère du riz pour manger, et le thera adressait sans cesse des exhortations aux soixante bikkhus qui se conformaient strictement à ses exhortations; de sorte qu'à la fête de clôture qui suivit, tous ensemble ils obtinrent l'état d'Arhat avec les facultés surnaturelles et quand la saison des pluies fut passée, désireux de voir le maître, ils dirent au thera :

« Vénérable, nous sommes bien désireux de voir le maître. »

Le thera à ces mots pensa :

« Moi je suis très faible, à mi-chemin il y a une forêt que ne fréquentent pas les êtres humains, si je vais avec eux, tous seront fatigués et seront incapables de mendier, je les enverrai donc en avant », et il leur dit : « Longue vie à vous! allez en avant. — Et toi vénérable? — Je suis faible et à mi-chemin il y a un bois qui n'est pas fréquenté par les êtres humains. Allez en avant, si je vais avec vous, vous serez tous fatigués. — Non, vénérable, ne fais pas ainsi, nous irons avec toi, dirent-ils. — Ne faites pas cela, vous ne me feriez pas plaisir. Quand mon frère cadet vous aura vus, il vous questionnera, alors racontez-lui comme quoi j'ai

perdu les yeux. Il enverra quelqu'un vers moi avec qui j'irai. Quant à vous, honorez en mon nom celui qui a les dix forces et les quatre-vingts theras. »

Tels sont les ordres qu'il donna à ses disciples; ils lui demandèrent pardon de leur insistance et entrèrent dans le village. Les gens les faisaient asseoir, leur donnaient des aumônes et leur disaient : « Eh quoi, vénérables vous avez l'intention de partir? — Oui, laïcs, nous sommes bien désireux de voir le maître. »

Et après avoir insisté à plusieurs reprises, voyant que les bikkhus étaient décidés à partir, les gens du village les accompagnèrent en pleurant, puis s'en retournèrent chez eux. Les bikkhus arrivèrent au bout de quelques temps à Jetavana, ils saluèrent le maître et les grands theras, et le lendemain se mirent à aller demander l'aumône dans la rue où habitait le frère cadet du thera. Ce maître de maison les reconnut, leur donna des sièges et les reçut très cordialement, puis : « Et mon frère le thera où est-il? », dit-il. Ils lui racontèrent ce qui s'était passé. Le frère du thera honora la plante de leurs pieds en pleurant et leur demanda : « Que faut-il faire maintenant, vénérables? — Le thera attend que quelqu'un d'ici aille vers lui, avec qui en prenant son temps il arrivera. — Vénérables, il y a Pâlita, mon neveu, envoyez-le lui. — Impossible de l'envoyer ainsi, car il y a un danger à courir sur la route, il serait prudent de le recevoir préalablement moine. — Soit! faites cela, puis envoyez-le. » Ils reçurent moine Pâlita après l'avoir instruit dans la règle seulement durant un demi-mois, puis ils le mirent en route. Le neveu Pâlita arriva enfin au village et apercevant un vieillard à sa porte il lui parla : « Y a-t-il un couvent aux environs du village? — Oui, vénérable. — Et qui y demeure? — Le thera Pâlita, vénérable. — Montrez-moi le chemin. — Qui es-tu? — Je suis le neveu du respectable thera. »

Le vieillard le conduisit au couvent, Pâlita salua le thera; il lui rendit les devoirs prescrits pendant un demi-mois, veilla soigneusement sur lui, puis : « Maître, le maître de maison qui est mon oncle attend votre arrivée, allons-y, dit-il. — Prends mon bâton. Pâlita le neveu prit le bout du bâton et entra avec le thera dans le village. Les gens du village le firent asseoir,

« Tu as donc l'intention de partir, vénérable? — Oui, laïcs, je m'en vais aller saluer le maître. »

Alors les gens le supplièrent de mille manières et voyant qu'ils ne réussissaient pas, ils prirent congé du thera, l'accompagnèrent à mi-chemin, puis s'en retournèrent en pleurant. Le novice Pâlita tenait l'extrémité du bâton du thera et marchait bien au milieu du chemin, et ils arrivèrent dans une forêt à l'endroit qu'on appelle Kaṭṭhanagara où avait habité autrefois le thera. Comme ils s'éloignaient de cet endroit, voici qu'ils entendirent le son de la voix d'une femme qui chantait en ramassant du bois dans cette forêt.

Il n'y a pas de son capable comme la voix d'une femme de troubler le corps entier des hommes. C'est pourquoi le Bienheureux lui-même a dit : O bikkhus! je ne connais aucun son qui s'empare de l'âme d'un homme comme ceci : savoir, la voix d'une femme.

Le novice, pris d'amour pour la femme, lâcha le bout du bâton et dit : « Restez là, ô vénérable, j'ai affaire » et il alla auprès d'elle qui le voyant resta silencieuse, et avec cette femme Pâlita perdit sa vertu. — Le thera de son côté pensait : « C'est le son d'un chant qui se fait entendre, certainement c'est une voix de femme; évidemment le novice aura perdu sa vertu. »

Le novice après cela revint en disant : Allons-nous-en, vénérable, dit-il, mais le thera lui demanda : « Es-tu tombé en état de péché, novice? » Celui-ci demeurait muet, quoique interrogé à diverses reprises et ne répondit rien; le thera dit alors : « Un pécheur tel que toi ne doit pas tenir le bout de mon bâton. » Pâlita troublé enleva son costume religieux et revêtit celui de maître de maison : « Vénérable, d'abord j'étais novice, maintenant je suis devenu maître de maison. Je n'étais pas devenu moine par foi, mais par crainte des dangers de la route. Allons-nous-en. — Longue vie à toi, un mauvais maître de maison est un pécheur, un mauvais novice est un pécheur. Toi-même dans la condition de Samana tu n'as pas su être vertueux. Comme maître de maison qu'est-ce que tu feras de bon? Un pécheur tel que toi ne doit pas tenir mon bâton. — Mais, vénérable, le chemin est

semé de dangers surhumains et vous êtes aveugle, comment resteriez-vous ici? » Le thera répondit : « Longue vie à toi, ne crois pas cela ; quand même je devrais mourir étendu sur le sol, je ne partirais pas avec toi », et il dit cette stance :

> Ah! j'ai perdu les yeux; me voici dans un chemin impraticable;
> Je n'irai pas avec toi : on ne fait pas sa compagnie d'un fou!
> Hélas, j'ai perdu les yeux, me voici dans un chemin impraticable;
> Je mourrai, je ne partirai pas : on ne fait pas sa compagnie d'un fou!

L'autre se troubla à ouïr ces paroles et se dit :

« J'ai, hélas! commis une action grave, irréfléchie et irrégulière », et étendant les bras il s'élança en criant dans un bosquet d'arbres. Et par l'éclat des vertus du thera le trône de pierre Pandukambala, trône du roi des dieux, long de soixante yojanas, large de cinquante, de la couleur des fleurs du Jayasumana, siège qui a la vertu de s'élever et de s'abaisser, ce trône s'échauffa. Çakka se dit : Qui donc désire que je quitte mon siège? et regardant de son œil divin il aperçut le thera. C'est pourquoi les anciens ont dit :

« L'Indra des dieux qui a mille yeux éclaircit son œil divin et ce Pâla qui blâme le péché vécut une vie de sainteté.

« L'Indra des dieux qui a mille yeux éclaircit son œil divin, et auguste de vertu Pâla était assis, ferme dans la religion. »

Çakka ensuite se dit : « Si je ne vais pas vers ce vénérable qui blâme le péché et qui est auguste de vertu, ma tête éclatera en sept morceaux; j'irai donc vers lui. » L'Indra des dieux aux mille yeux, qui porte la majesté de la royauté divine, s'approcha en un instant de Cakkhupâla, et comme il n'était plus loin du thera, il fit entendre le bruit d'un pas, et alors le thera demanda :

« Qui est là? — Moi, un voyageur! — Où vas-tu, laïc? — A Sâvatthi, ô vénérable! — Eh bien, vas-y, longue vie à toi. — Et toi, ô vénérable, où iras-tu? — Moi, je vais au même endroit. — Si nous allons de compagnie? — Oui, mais je suis faible, et cela te retardera si tu vas avec moi. — Je ne suis pas pressé, et si je vais avec un vénérable j'accomplirai une des dix actions vertueuses. Allons ensemble. »

Le thera pensa avoir affaire à un brave homme : « Eh bien

prends le bout de mon bâton, laïc, » dit-il. Çakka fit ainsi, et par sa vertu raccourcissant le chemin ils arrivèrent vers le soir au Jetavana. Le thera avait entendu que le chemin se raccourcissait : « Qu'est ce que ce bruit? — Nous avons marché vite, je connaissais le chemin direct, vénérable. »

Alors le thera se dit que ce n'était pas à un homme, mais à un dieu qu'il avait affaire.

Celui qui a mille yeux, l'Indra des dieux qui porte la majesté de la royauté des dieux, arriva à Sâvatthi. Il conduisit le thera dans une hutte de feuillage que son frère cadet lui avait apprêtée, il le fit asseoir sur un lit, et s'approcha ensuite du frère du thera sous la forme d'un de ses bons amis en lui criant : « Ça va bien, Pâlâ? — Qu'est-ce qui va bien? — Tu sais bien que le thera est arrivé. — Comment donc? mais, je n'en savais rien, le thera est là? — Oui, parfaitement, je viens d'aller au monastère, je l'ai vu le thera assis dans la hutte que tu lui as fait faire, et j'en viens. »

Là-dessus il s'en alla. Le maître de maison alla au monastère, vit le thera et honora ses pieds, et voyant son état : « Eh bien, vénérable! je ne t'avais pas permis de quitter ce monde. »

Il envoya deux de ses esclaves auprès du thera, lui fit apporter du village du riz bouilli et d'autres mets à manger et ordonna qu'on servît le thera. Les novices, une fois leur tâche accomplie, le servaient.

Un jour, des bikkhus qui demeuraient dans un autre pays, étant venus à Jetavana se dirent : « Allons voir le maître. » Ils l'honorèrent et virent aussi les quatre-vingts theras en faisant la tournée des monastères. Arrivés à la cellule de Cakkhupâla : « Allons le voir aussi », dirent-ils. Le soir ils voulurent aller vers lui; mais au même moment un grand nuage s'éleva et ils dirent : « Maintenant voilà le soir et un grand nuage s'élève, nous irons le voir demain matin. »

Pendant la première veille il plut; durant la veille moyenne le temps s'éclaircit; le thera qui avait repris ses forces et faisait des promenades, descendit pour se promener durant la dernière veille, et sur les chemins dont le sol était fraîchement détrempé s'élevèrent de nouveau de nombreux moucherons; le thera en

écrasa beaucoup en se promenant, et les domestiques ne balayaient pas là où le thera se promenait.

Et les bhikkhus se dirent : « Allons voir maintenant la résidence du thera », et voyant les insectes écrasés dans le promenoir : « Qui donc s'est promené ici? » demandèrent-ils. — C'est, le maître, répondit-on. — Voyez l'acte du Samana : quand il y voyait, il se couchait, dormait et ne faisait pas de mal, maintenant qu'il a perdu les yeux, en voulant se promener, il a tué une masse d'insectes. Croyant faire bien il faisait mal. »

Ils allèrent dire au Tathâgata : Seigneur, le thera Cakkhupâla en se promenant a fait mourir beaucoup d'insectes. — Est-ce que vous l'avez vu comme il les tuait? — Nous ne l'avons pas vu, seigneur. — De même que vous ne l'avez pas vu, lui ne voit pas les insectes : pour ceux dont les passions sont épuisées il n'y a pas de pensées de meurtre, ô bhikkhus. — Respectable, puisqu'il était prédestiné à être Arhat pourquoi donc est-il devenu aveugle? — Par l'effet d'une action qu'il a lui-même commise. — Qu'a-t-il fait? — Écoutez, bhikkhus. Autrefois, comme régnait le roi de Bénarès, un certain médecin parcourait villes et marchés en pratiquant son métier. Il vit une femme faible des yeux et lui demanda : De quoi souffres-tu? — Je ne vois pas de mes yeux. — Je vais te donner un remède. — Donne, maître. — Et toi, que me donneras-tu? — Si tu peux me rendre les yeux dans leur état normal, je serai ton esclave et mes fils et mes filles aussi. — Bien. Et le médecin prépara un remède et les yeux de la femme revinrent à leur état normal par l'effet d'un seul remède, et la femme pensa : « J'ai promis que je serai son esclave ainsi que mes fils et mes filles, et il se conduira sans douceur avec moi; je m'en vais le décevoir » et elle répondit au médecin qui était venu demander comment elle allait : Avant, je souffrais un peu des yeux, maintenant ils me font très mal. Le médecin se dit : Cette femme se moque de moi et ne veut rien me donner, je n'ai pas besoin de cette esclave, je vais donc la rendre tout à fait aveugle. Il rentra chez lui, raconta la chose à sa femme qui resta silencieuse, composa un remède qu'il alla donner à la femme en lui disant : Enduis-en tes yeux, ma chère. Elle le fit et ses deux

yeux fondirent et s'éteignirent comme s'éteint la flamme d'une lampe.

« Le médecin, c'était Cakkhupâla, ô bhikkhus. L'action qu'il a accomplie s'est attachée à lui, car une mauvaise action suit l'homme, comme la roue suit le pied du bœuf attelé au joug. »

Ainsi raconta le roi de la loi et il établit le rapport qu'il y avait entre les deux actes et marqua, comme du sceau royal on marque avec de l'argile un édit, son discours de cette stance :

Tout ce qu'on est est fruit de l'esprit, a pour essence l'esprit, est fait de l'esprit. Si quelqu'un parle ou agit avec un esprit mauvais, alors le malheur le suit comme la roue suit le pied de la bête attelée.

(Stance I. *Dhammapada*).

II

LÉGENDE DE MADDHAKUṆḌALI

COMMENTAIRE DU VERS II DU DHAMMAPADA[1]

Le second vers a été prononcé à Sâvatthi même, concernant Maddhakuṇḍali.

Or, à Sâvatthi, vivait un brahmane nommé Adinnapubbako, qui n'avait jamais fait le plus petit cadeau à qui que ce fût. Voilà pourquoi on l'appelait Adinnapubbako. Il avait un fils très cher et très joli, et comme il avait envie de faire faire pour ce fils une parure, il se dit : « Si je commande une parure à l'orfèvre, il faudra que je la lui paye. » C'est pourquoi se mettant à battre l'or lui-même il avait fait pour son fils des boucles d'oreille bien jolies et les lui avait données. Et voilà pourquoi tout le monde appelait l'enfant Maddhakuṇḍali.

Quand Maddhakuṇḍali eut seize ans, une maladie de jaunisse le saisit. Ce que voyant, sa mère dit :

(1) Dhammapada, éd. Fausböll, Hauniæ, MDCCCLV, p. 93-96.

« Brahmane, ton fils a pris une maladie, fais le soigner par le médecin. — Ma chère, si je t'amène un médecin, il faudra le payer en nourriture. Tu ne fais aucune attention à la dilapidation de ce que je possède ! — Alors que vas-tu faire, brahmane ? — J'agirai de façon à n'avoir rien à payer. »

Le brahmane alla auprès des médecins et leur demanda : « Pour telle maladie quel traitement feriez-vous ? » Alors les médecins lui indiquent : « On fait ceci, on fait cela. On commence par une certaine écorce d'arbre. »

Le brahmane rapporte de l'écorce et fait le traitement de son enfant, mais la maladie s'aggrave après le traitement, si bien qu'elle devint incurable. Le père se rendant compte de son état si affaibli se décida à appeler un médecin. Le médecin ayant réfléchi répondit : « J'ai bien autre chose à faire, appelle un autre médecin pour traiter ton fils ! » Ayant ainsi refusé il s'en alla.

Le brahmane sentant approcher l'heure de la mort de son fils réfléchit : « Voici, ceux qui vont venir pour voir mon fils verraient toutes les richesses que j'ai dans ma maison, je vais en conséquence mettre mon fils dehors. » Il porta son fils à l'extérieur de sa maison et le fit coucher sur une terrasse.

Ce même jour, Bhagavat, à l'heure de l'aurore, se sentit pénétré de grande compassion et se leva pour regarder les hommes qui étaient sur le point d'être convertis, ceux en qui le bien poussait de longues et profondes racines, et ceux qui avaient tourné leur cœur déjà vers les précédents Buddhas. En examinant le monde avec son œil de Buddha, il déploya le filet de la science sur l'ensemble des dix mille mondes. Comme il voyait Maddhakuṇḍali dehors sur une terrasse, la mine qu'il faisait, ainsi couché, lui prouva que l'heure de la mort du pauvre était venue. Le maître l'ayant considéré, et remarquant qu'on l'avait fait coucher après l'avoir porté hors de la maison pensa :

« En vérité, ai-je besoin, en ce cas, de quelque motif profond ? Ce pauvre garçon, ayant apaisé son esprit en moi, ayant fait son temps, renaîtra dans un palais volant d'or qui aura trente yojanas de long, et il aura un cortège de mille apsaras ; le brahmane brûlera son fils et demeurera en pleurant au cimetière, et l'enfant

devenu devaputto, étonné de son nouvel état, avec ses mille apsaras, ses ornements et ses parures de colliers et ses soixante chars longs de trois gavyutas se demandera : Par quelle bonne action me suis-je acquis un si grand bonheur? En réfléchissant, il reconnaîtra que c'est parce qu'il a apaisé son esprit en moi, et se dira : Mon père, qui pour éviter la dépense ne m'a pas donné de remède pleure maintenant au cimetière. Il faut que je change cela. Par impatience, reprenant ses traits de Maddhakundali il viendra s'abattre non loin du cimetière et pleurera; alors le brahmane lui demandera : Qui es-tu? et il répondra : Je suis ton fils Maddhakundali. — Où donc es-tu ressuscité? Dans le séjour des trente-trois dieux. Et quelle action avais-tu donc accomplie? A cette question il exposera comment il est ressuscité pour avoir apaisé son esprit en moi. Le brahmane me demandera ensuite : Quand on a apaisé sa pensée en toi, on renaît donc dans le ciel? Alors je lui répondrai par la stance du Dhammapada qui dit :

Tant il y en a de centaines, tant il y en a de milliers qu'on ne les compte pas.

« Quand cette stance aura été récitée, quatre-vingt-quatre milliers de créatures se convertiront à la religion. Maddhakundali sera sotapanno, et aussi le brahmane Adinnapubbako. »

Après ces réflexions, Bhagavat reconnut qu'il y aurait certainement conversion à la loi pour ce fils de famille. Et, le lendemain après avoir accompli l'acte de la surveillance de son corps, entouré d'une grande assemblée de bikkhus, il entra dans Sâvatthi pour mendier; peu à peu il se rapprocha de la porte de la maison du brahmane, comme Maddhakundali était couché, le visage tourné vers l'intérieur de la maison. Le maître, se sachant invisible par lui-même, émit de son corps un rayon. L'enfant se retourna se demandant : « Qu'est-ce donc que cette lumière? » de sa couche il aperçut le maître.

« Voilà qu'à cause de mon père aveugle et idiot, me trouvant près de Buddha il m'est impossible de lui rendre service avec mon corps, ni d'écouter la loi — je ne suis plus même maître de mes mains — il n'y a qu'une chose à faire. » Et pensant ainsi il

apaisa son esprit. Le maître dit : Ceci est assez pour lui, puis s'en alla. Comme le Tathâgata s'éloignait de plus en plus de ses yeux, Maddhakundali, l'esprit calme, ayant fait son temps, comme endormi et soudain réveillé, renaquit dans le monde des Devas dans un palais volant tout d'or, long de trente yojanas.

Le brahmane brûla le corps de son fils, puis fut tout occupé à gémir au cimetière ; il y allait tous les jours et pleurait : « Où donc es-tu, mon fils unique, où donc es-tu ? »

Et le devaputto ayant considéré sa renaissance heureuse réfléchit ainsi : « Par quelle action ai-je donc mérité ce bel état ? » Et il reconnut qu'il le devait à son apaisement en Buddha. « Quand j'étais malade, ce brahmane ne m'a même pas donné de remède, et maintenant voilà qu'il va pleurer au cimetière ! Il serait convenable de changer cela. » Alors sous ses traits de Maddhakuṇḍali, le devaputto s'approcha tout près du cimetière et pleura en étendant les bras.

Le brahmane le vit : « Moi je pleure à cause du gros chagrin de la mort de mon fils, mais celui-ci pourquoi pleure-t-il ? Il faut que je lui demande. »

Il dit alors cette stance :

Toi qui as des boucles d'oreilles si bien polies, qui es richement habillé, qui portes des guirlandes de jaune pommade de bois de santal, tu agites les bras, et tu gémis, pourquoi es-tu chagrin ?

L'autre répliqua : « J'ai un char, tout d'or brillant, mais je ne puis pas trouver des roues pour lui, voilà le chagrin qui me tue. »

Alors le brahmane dit : « Dis-moi ce qu'il faut d'or ou de pierres précieuses, ou de cuivre ou d'argent, pour que je te fasse avoir une paire de roues, bon petit garçon. »

En entendant cela, le garçon se dit : « Il n'a pas même fait les remèdes nécessaires pour son fils, et quand il voit quelqu'un qui ressemble à son fils il lui dit : « Je te ferai une roue de char en or. — Va ! je trouverai moyen de te punir » Et il dit au brahmane : Et combien grande la feras-tu la paire de roues pour moi ? — Aussi grande que tu voudras. — Il me faut la lune et le soleil.

donne-les moi tous les deux, la lune et le soleil sont des frères ; mon char est fait en or, avec ces roues-là il sera beau. — Enfant que tu es, qui es-tu toi qui demandes ce qu'on ne peut pas demander ? Il ne te reste plus, je pense, qu'à mourir, car tu n'obtiendras pas la lune et le soleil. »

L'enfant lui dit : « Qui donc est un enfant, celui qui pleure pour avoir quelque chose que les sens perçoivent, ou quelque chose qui n'existe pas ? On voit le départ et l'arrivée, on voit les couleurs. Mais celui qui meurt une fois qu'il a fait son temps, il n'est plus visible. Lequel donc de ceux qui pleurent ici est le plus fou ? »

Le brahmane, en entendant cela, considéra que c'était bien raisonné. « Mon garçon, tu dis la vérité, c'est sûr, je suis le plus fou de ceux qui pleurent, puisque je pleure un mort qui a fait son temps, comme un enfant qui demande la lune. »

Après cela, consolé par ces paroles, il fit l'éloge du garçonnet et dit cette stance :

La chair enflammée, oh ! comme un feu versé d'une cruche, il l'arrose comme avec de l'eau et rafraîchit tout le corps. — Il a enlevé la blessure, il a ôté le chagrin qui habitait mon cœur, le deuil de mon fils qui m'absorbait. — Moi, ainsi je n'ai plus de blessure, je suis rafraîchi, je suis calme, je ne suis plus triste et je ne pleure plus maintenant que je t'ai entendu, ô petit garçon !

Et il lui demandait : « Comment t'appelles-tu ? es-tu un dieu, un gandhabba, ou bien Sakka le généreux ? qui es-tu ? de qui es-tu le fils ? comment te connaîtrai-je ? »

Là-dessus le garçonnet lui raconta : « Celui que tu pleures et regrettes, ton fils, que tu as déposé toi-même dans le cimetière, c'est moi. Car ayant fait une bonne action, je suis maintenant compagnon des treize grands dieux. »

— Mais nous ne t'avons jamais vu faire le plus petit cadeau quand tu étais à la maison, ni même pratiquer le repos bouddhique. Est-ce par de tels actes que tu es allé dans le monde des dieux ?

— Quand j'étais malade, très souffrant, très épuisé, ayant le corps douloureux, dans notre maison je vis le Buddha sans passions, affranchi de désirs, le Sugata à la haute sagesse, et me sen-

tant le cœur joyeux et l'esprit apaisé je lui fis l'añjali, et c'est par cette bonne action que je suis arrivé à vivre en la société des treize grands dieux.

A mesure que son fils parlait tout le corps du brahmane se remplissait de joie, et l'exprimant : « O merveille, ô miracle, voilà donc l'effet d'une simple salutation. Eh bien, moi aussi, avec un cœur joyeux et une âme apaisée, je vais au Buddha aujourd'hui même, il sera mon refuge. »

Et son fils lui dit : « Aujourd'hui je vais au Buddha comme refuge et au Dhamma (loi) et au Sangha (clergé), le cœur serein. Reçois de même les cinq verbes de l'enseignement entièrement épanouis : abstiens-toi vite maintenant de faire mal aux créatures ; écarte tout ce qui ne t'a pas été donné en ce monde ; ne bois pas de boisson spiritueuse ; ne parle pas à faux, et sois content de ta propre femme. »

Le brahmane consentit en disant : « Bien ». Puis il ajouta cette strophe :

Tu désires le bien pour moi, ô Yakkha, tu désires mon salut, ô divinité. Je veux faire ce que tu dis, tu es mon maître ! Je cherche mon refuge dans le Buddha et dans la loi excellente. Je m'empresse de ne plus faire de mal aux créatures, je rejette loin de moi tout ce qui ne m'a pas été donné en cadeau dans le monde, je ne bois pas de spiritueux, je ne parle pas faussement et je me tiens content de mon épouse.

Le devaputto dit : « Dans ta maison de brahmane il y a beaucoup de richesses ; va auprès du maître, donne-lui tes biens, écoute l'enseignement de la loi, et fais-lui une question. »

Là-dessus il disparut.

Après cela, le brahmane alla dans sa maison et dit à sa brahmani : « Ma chère, je m'en vais inviter le Samana Gotama, je lui poserai une question, prépare-toi à le recevoir. » Puis il alla au monastère, et sans saluer le maître, et sans lui faire de frais, il resta à part et dit : « O Gotama, accepte pour aujourd'hui de prendre ton repas chez moi avec toute la troupe de tes bikkhus. » Le maître accepta, et le brahmane, ayant reçu cette promesse, courut chez lui, prépara à manger et à boire. Le maître arriva entouré de la troupe des bikkhus et entra chez le brahmane : il

s'assit sur le siège qu'on lui offrait et le maître de maison lui témoigna du respect. Une grande foule était accourue, car quand le Tathâgata est invité par un hérétique, deux foules accourent : d'une part les hérétiques qui se disent : « Aujourd'hui nous allons voir l'ascète Gotama bien embarrassé par des questions » ; d'autre part les croyants qui se disent : « Aujourd'hui nous allons voir toute la grâce du Buddha. » Le brahmane s'approcha du Buddha comme ils venaient de dîner, et qu'ils étaient assis dans la maison, et lui posa cette question :

— O Gotama, est-ce que les êtres peuvent renaître dans le ciel, même s'ils n'ont pas fait le moindre don, s'ils n'ont pas entendu le Dhamma, et s'ils n'ont pas observé le repos, uniquement pour avoir apaisé leur esprit ?

— Pourquoi me demandes-tu cela, ô brahmane ? N'as-tu pas été renseigné par ton fils Maddhakuṇḍali qui avait apaisé son esprit en moi, sur sa renaissance dans le ciel ?

— Et quand donc, ô Gotama ?

— N'est-il pas vrai que tu es allé aujourd'hui au cimetière gémir, et que tu as vu un enfant, tout près de toi, qui pleurait en levant les bras au ciel, et n'as-tu pas dit alors : En grande toilette, avec de belles boucles d'oreilles brillantes, portant des guirlandes de jeunes pousses de santal doré, etc. ?...

Et Buddha répéta tous les mots de la conversation des deux personnages et raconta toute l'histoire de Maddhakuṇḍali :

« En vérité ce n'est pas par centaines ni par deux centaines qu'on compterait le nombre innombrable de ceux qui sont nés dans le ciel après avoir apaisé leur esprit en moi. »

Comme la grande foule n'était pas unanime, le maître le sachant décida en lui-même : « Que le devaputto Maddhakuṇḍali vienne dans son palais volant. »

Et il vint, paré d'ornements divins, et étant descendu de son palais, saluant le maître, il se tint à ses côtés. Et comme on lui demandait ce qu'il avait fait pour obtenir un si heureux état, le maître lui dit cette stance :

Toi, ô devatâ, qui te tiens là, d'une couleur éclatante, illuminant les régions

comme l'étoile du matin, je te demande quelle action tu as faite quand tu étais encore homme.

« Le devaputto dit : Cet heureux état, ô vénérable, je l'ai obtenu pour avoir apaisé mon esprit en toi. — Ainsi tu as obtenu cet heureux état, pour avoir apaisé ton cœur en moi ? — Oui, vénérable. »

Et la multitude ayant vu le jeune dieu témoigne sa joie : « Les mérites du Buddha sont merveilleux en vérité : voilà le fils du brahmane Adinnapubbako, qui sans avoir fait aucune bonne action, par le fait seul d'avoir apaisé son esprit dans le maître, a obtenu cet heureux état. »

Alors le roi de la loi leur raconta que dans ce qu'on fait de choses bonnes ou mauvaises, c'est l'esprit qui est le principal, car celui qui a accompli une action avec un cœur apaisé, lorsqu'il quitte ce monde, il va au monde des dieux, et sa bonne action le suit comme l'ombre suit la personne. Et leur ayant expliqué cela, il apposa comme l'argile du sceau royal en disant, pour terminer, cette stance :

Tout ce que nous sommes est fruit de notre pensée : actes et pensées en procèdent; si tu parles ou agis avec sérénité, la joie te suivra comme ton ombre qui ne te quitte pas.

(*Dhammapada*, I, 2.

Louis de la Vallée-Poussin, Godefroy de Blonay.

ESQUISSE

DES

HUIT SECTES BOUDDHISTES DU JAPON

Par Gyau-nen, de la secte Kegon (1289 ap. J.-C.)

Traduction par Alfred Millioud.

(Suite[1].)

Secte Hossau.

D. — D'où vient ce nom?

R. — De ce que cette secte a établi une classification des natures et des manifestations (apparences) de tous les modes (choses).

Cette secte a quatre noms :

1° Secte de l'Absolue Connaissance ; car la substance des doctrines de cette secte est cette Connaissance absolue.

2° Secte rationnelle et qui procure les fruits complets de l'Éclairement ; car toutes ses doctrines agréent à la raison pure.

3° Secte du Véhicule universellement efficient ; car elle réunit en elle les êtres des Cinq Véhicules.

4° Secte des manifestations des modes (choses) ou *Hossau*, pour la raison dite plus haut. C'est son nom actuel.

D. — Sur quels sûtras et quels çâstras se fonde-t-elle?

R. — Le *Yui-siki-ron*[2] (Vidyâmâtra-çâstra) cite six sûtras et onze çâstras. Voici les noms des six sûtras :

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXV, p. 212 à 243 et p. 327 à 360.

2) Çâstra de l'Absolue ou Unique Connaissance.

Kegon-kyau, *Zimmitu-kyau*, *Nyorai-Syusugen-kudoku-kyau*, *Syaugon-kyau*, *Abidaruma-kyau*, *Ryoka-kongon-kyau*.

Voici les noms des onze çâstras : *Yuga-ron*, *Ken-yau-ron*, *Syaugon-ron*, *Syû-ryau-ron*, *Syau-ron*, *Zyu-di-ron*, *Fumbetu-yuga-ron*, *Ben-tyu-ben-ron*, *Nizyu-yui-siki-ron*, *Kwan-syo-en-ron*, *Zau-syû-ron*.

D'une façon générale, elle a son fondement dans le *Câstra en cinq parties*, les *Dix çâstras dérivés*, etc. ; tandis que le *Zimmitu-kyau*, le *Yuga-ron*, le *Yui-siki-ron* et autres, lui servent de manuels, qu'elle étudie avec grand soin.

D. — Qui regarde-t-elle comme son fondateur ?

R. — Je vais vous dire la filiation de ses ancêtres, que l'on connaît d'ailleurs très bien, dans les Trois pays (Inde, Chine et Japon).

Au IXe siècle du Nirvâna, le Bodhisattva *Maitreya*[1] descendit du ciel Tusita et annonça le Grand Çâstra en cinq parties dans le pays d'Oude, dans une salle de prêches nommée Yusyana (pr. *Yuschana*). Il appartenait au dixième et suprême rang des Bodhisattvas, celui de l'aspiration à l'Éclairement final. Il transmettait ce que lui avait appris autrefois le Tathâgata ici-bas, *c'est-à-dire* la merveilleuse vérité (ou théorie rationnelle) de la *Voie médiane*, qui nie l'irréalité et nie la réalité ; doctrine qui est certainement entre toutes comme le miroir le plus pur (du vrai). (A cette époque se rattache encore) le *Yoga-çâstra*, en cent livres, où l'on trouve classées par catégories toutes les doctrines connues dans le Bouddhisme. De là, il a aussi reçu le nom d'Ample Commentaire des sûtras et des çâstras.

Après, vint le Bodhisattva *Asanga*[2], qui, avant de s'être réincarné, se trouvait au rang initial des Bodhisattvas. Il fut le successeur du Vénérable Compatissant (*Zi-son*, Maitreya), et transmit la doctrine de cette secte dans toute son ampleur. Il ajouta des explications détaillées à tous les écrits du Maître Compatissant et composa de grands çâstras comme commentaires des prédications du Vénérable Çâkya (le Bouddha).

1) Japonais Miroku (ou *Zi-son*, *Zi-si*).
2) Japonais *Mu-zyaku*.

Au cours du IXᵉ siècle, il y eut encore le Bodhisattva *Vasubandhu*, frère cadet d'*Asanga*. Il avait obtenu parfaitement l'état des Quatre Biens originels (i. e. de Bodhisattva)[1]; il fut le successeur de son frère aîné. Il composa des commentaires étendus sur les çâstras du Vénérable Compatissant. D'abord étudiant du Petit Véhicule, il avait écrit cinq cents çâstras selon ces idées-là. Il passa ensuite au Grand Véhicule, dont il se fit l'apôtre ; et il écrivit cinq cents autres çâstras. Il était profondément versé dans tout le texte des enseignements de la vie entière du Bouddha.

Puis le Bodhisattva *Dharmapâla*. Il expliqua avec profondeur les çâstras de Vasubandhu et propagea au loin les enseignements du Vénérable Compatissant. Il est, dans sa réalité non incarnée, un des Bouddhas du présent *kalpa* ; c'est au milieu de l'air qu'il prêcha avec tant d'éclat. Les hérésies détestables fermèrent la bouche ; tous les schismes du Petit Véhicule, déconcertés, ressemblaient à des gens qui bégayent. Hérétiques et schismatiques ne pouvaient s'empêcher de le proclamer l'homme unique, incomparable, du Grand Véhicule.

Puis le docteur *Çîlabhadra*, grand capitaine, pour ainsi dire, des propagateurs de la doctrine ; sans rival de son temps. Il transmit toute la doctrine des Manifestations des modes (*Hossau*), et expliqua les enseignements de la vie entière du Bouddha.

Ces cinq grands docteurs[2] furent les ouvriers de la propagation de cette doctrine en Inde.

Alors, dans les premiers temps de la dynastie des *Thang*, le docteur[3] *Hiouen-Thsang* vint de loin, traversa le fleuve *Ryu-sya*[4] (Riou-cha) et se rendit dans l'Inde, auprès de Çîlabhadra. Celui-ci lui transmit les doctrines complètes de cette secte ; il attendait Hiouen-Thsang depuis longtemps. Il lui communiqua le Grand Çâstra en cinq parties, les Dix Çâstras dérivés et toutes les autres doctrines de la secte. Hiouen-Thsang revenu en Chine, les y répan-

1) Voir p. 290.
2) « Enseigneurs de çâstras ».
3) « Triple Recueil » ; se dit généralement des traducteurs du canon bouddhique. Jap. San-zau.
4) Il coule dans le Tibet.

fit largement. Trois mille élèves, soixante-dix disciples éminents et quatre Anciens des disciples, et toute la Cour, l'entouraient et l'admiraient. La Chine entière le vénérait comme un souverain. Il fit de vastes traductions de tous les autres sûtras et çâstras, et du Vinaya. Il est, en Chine, le premier ancêtre de la secte *Hossau* ; d'après la filiation indoue, il serait le sixième.

Ensuite vint le maître *Ki-ki*, Ancien des disciples de Hiouen-Thsang, doué d'une intelligence incomparable. Son œuvre comprend cent livres de commentaires. Il était la manifestation temporaire d'un Bodhisattva du rang suprême. Sa vertu inépuisable provenait de l'essence même du bien. Le monde entier l'admira avec ferveur ; et il fut surnommé le Maître Compatissant et Bienfaisant (*Zi-on dai-si*).

Il eut pour successeurs *Si-syu* et *E-syô*. Si-syu fut lui-même continué par *Boku-yau* et *Ti-syô*. Telle est la lignée des Pères chinois de cette secte.

Elle fut apportée au Japon à trois reprises.

D'abord, par les deux prêtres japonais *Ti-tû* et *Ti-tatu*, qui avaient reçu l'enseignement de Hiouen-Thsang.

Secondement, par le prêtre *Ti-hô*, du pays de *Sin-ra* en Corée, lui aussi instruit par Hiouen-Thsang. Il transmit sa doctrine au haut-prêtre japonais *Gi-en*, qui propagea dès lors la secte Hossau par ses prédications dans la salle *Yui-mo*, à Nara.

Troisièmement, par le haut-prêtre japonais *Gen-bau*. Il était allé en Chine écouter les leçons de *Boku-yau*. A son retour, il instruisit le haut-prêtre *Zen-zyu*. Dès lors jusqu'à nos jours, l'enseignement de cette secte s'est transmis régulièrement et sans interruption, et tous les monastères s'y sont adonnés. On dirait, à voir tous ces prêtres vénérables, une assemblée de dragons et d'éléphants ; la pointe de leur éloquence était aiguë ; ils semblaient des lions par leur vertu puissante, resplendissante. Leur enseignement du Jugement et de la Détermination retentissait avec un bruit formidable.

D. — Combien compte-t-elle d'*époques doctrinales*, c'est-à-dire d'époques de la carrière du Bouddha auxquelles correspondent différentes catégories d'enseignements ou doctrines ?

R. — Trois, à en croire le texte très véridique et très clair du *Ge-zimmitsu-kyau.*

La première époque est celle de la *doctrine de la Réalité.* Au début de sa carrière, le Bouddha, afin d'amener ses auditeurs au Véhicule des Çrâvakas (Auditeurs), se borna à réfuter les hérésies des Brâhmanes et d'autres, dont la principale était l'erreur préconçue de la réalité du moi. Il exposa les principes de l'irréalité des modes (choses). Toutes les sectes du Petit Véhicule se rattachent à cet enseignement. Car, dès qu'elles professent le principe de la réalité des modes, tout le reste est impliqué de soi-même dans cette catégorie de doctrines.

La seconde époque est celle de la *doctrine de l'Irréalité.* Le Bouddha, pour amener ses auditeurs plus haut, au Grand Véhicule, leur exposa le principe de l'irréalité des modes, réfutant ce qu'il avait enseigné antérieurement touchant leur réalité.

La troisième est celle de la *Voie médiane.* Là, le Bouddha prêcha le principe de la non-irréalité et de la non-réalité, réfutant les préjugés antérieurs de ceux qui croyaient, ou exclusivement à la réalité, ou exclusivement à l'irréalité.

Il commence par avoir égard à l'aptitude de ses auditeurs, à laquelle il veut adapter ses pensées, et il leur prêche la réalité des modes[1]. Ensuite, il détruit lui-même ce préjugé. Mais il n'explique pas encore les *Trois natures*, ni les *Trois non-natures*, c'est-à-dire la doctrine parfaite; d'où vient qu'on a surnommé ces deux premières époques : « Discussion inachevée et place de repos provisoire. »

Dans la troisième époque, il prêche enfin les Trois natures et les Trois non-natures. La nature (ou univers), telle qu'elle est conçue par le commun préjugé, n'existe pas. La nature entre-conditionnée (conçue comme cause et effet) ne peut pas ne pas exister. Voilà la théorie admirable de la *Voie médiane*, entre la négation de l'irréalité et la négation de la réalité; voie qui évite les deux côtés extrêmes et suit la vraie direction du milieu. C'est la doctrine la plus profonde de toute la carrière du Bouddha; de

1) Parce qu'on admettait généralement leur irréalité.

ses huit myriades d'enseignements, c'est le plus subtil et le plus merveilleux. A celui-là se rattachent ce qu'il y a de plus profond dans le Grand Véhicule, l'Avatamsaka-sûtra, le Sandhinirmocana-sûtra, le Suvarna-prabhâsa-sûtra, le Saddharma-pundarika, le Nirvâna-sûtra, etc. Tout le Prajñâ-pâramitâ-sûtra se rattache à la seconde époque ; tous les ouvrages du Petit Véhicule à la première.

D. — Ces trois époques s'entendent-elles des mois et des années, ou de l'ordre interne des doctrines ?

R. — Les savants ne sont pas d'accord sur ce point. Les uns entendent l'ordre chronologique ; d'autres un ordre spéculatif, déterminé par la nécessité interne de précédence ou de consécution des diverses catégories de doctrines. D'autres concilient et adoptent à la fois les deux ordres.

D. — Dans la troisième époque, est-ce que la doctrine de la *Voie médiane* fut établie par rapport (ou par opposition) à celle des Trois natures ; ou fut-elle donnée comme enseignement spécial (absolu, indépendant de tout autre) ?

R. — On a soutenu l'une et l'autre opinion, plus généralement la première.

D. — Expliquez-moi comment, dans la deuxième époque, le Bouddha prêcha la doctrine de l'Irréalité ?

R. — Vous trouverez, dans les auteurs, deux interprétations. Selon l'une, il avait en vue le seul préjugé, qu'il voulait abattre, de la conception commune (sensualiste) de la nature. Il montra le sens secret des apparences ou modes, et prêcha l'irréalité de toutes choses (modes). Selon l'autre, il avait en vue, en prêchant cette irréalité, les *Trois non-natures* (natures qui n'existent pas, i. e. fausses conceptions de la nature), qu'il fallait réfuter.

D. — Combien y a-t-il de Véhicules, selon cette secte ?

R. — Il y a trois Véhicules et cinq Caractères[1]. Ces derniers sont :

1° Les Çrâvakas, de caractère immuable.

1) Le texte emploie le mot *nature* ; j'ai cru devoir éviter toute confusion avec les trois natures dont on vient de parler, et qu'on expliquera plus bas, p. 215.

2° Les Pratyékabouddhas, de caractère immuable.

3° Les Bodhisattvas, de caractère immuable.

4° Les Caractères d'espèce incertaine.

5° Les êtres qui, immuablement, n'ont pas de caractère.

Les êtres des deux premiers Véhicules, ce sont les Çrâvakas et les Pratyékabouddhas, peuvent entrer dans le nirvâṇa parfait, de par les fruits des œuvres propres à leur Véhicule. Les Caractères de l'espèce des Bodhisattvas s'occupent de leur propre salut et de celui des autres[1], accomplissent pleinement les pratiques (culture) religieuses, et finissent par atteindre (comprendre) le grand Éclairement, la *bodhi*. Les êtres sans Caractère ne possèdent spontanément aucune semence des modes (qualités) impérissables ; ils n'en possèdent que des modes périssables. S'ils montent dans l'échelle des êtres, ils peuvent renaître hommes ou dévas, mais jamais plus haut.

D. — Les êtres des deux premiers Véhicules, une fois entrés dans le Calme (nirvâṇa), sont-ils sujets à retourner dans une existence inférieure?

R. — Jamais. Entrés dans le suprême état, leurs corps sont réduits en cendres[2], leur intelligence anéantie, toute connaissance détruite. Les êtres de Caractère incertain doivent changer de cœur et se diriger vers le Grand Véhicule ; aucun ne peut entrer dans le nirvâṇa du Petit Véhicule. Après avoir changé de cœur, ils entrent dans la période initiale des Dix Confiances. Dans la première des Dix Demeures[3], ils atteignent au rang des trois kalpas immenses (que doit parcourir un Bodhisattva), et finalement, ils arrivent à la bouddhification.

Ces cinq Caractères représentant les différences qui existent naturellement entre les capacités (aptitudes) des êtres, Le Bouddha fut donc obligé de distribuer à ces aptitudes diverses des enseignements appropriés ; d'où les Cinq Véhicules ; celui des êtres sans Caractère, ce sont les hommes et les dévas ; ceux des Çrava-

1) Les Çrâvakas et les Pratyékabouddhas ne cherchent que leur propre salut.
2) Par un feu qui surgit surnaturellement dans leur corps.
3) Certains degrés de perfection des Bodhisattvas.

kas, des Pratyekabouddhas et des Bodhisattvas, qui ont un caractère fixe; enfin celui des êtres de Caractère incertain, qui, suivant l'occurrence, parviennent à l'un ou l'autre des trois Véhicules précédents. Si l'on n'a égard qu'aux religieux (qui ont quitté leur famille), on comptera trois Véhicules.

Vous voyez maintenant d'où vient le nom donné quelquefois à cette secte : « Véhicule efficient pour tous[1]. »

D. — Le *Saddharma-pundarika* et d'autres sûtras parlent d'un Véhicule unique, celui des Bouddhas; ainsi tous les êtres, de Caractère fixe, des Trois Véhicules, pourraient devenir Bouddhas. Pourquoi tenez-vous à établir cinq Véhicules?

R. — Ces sûtras expliquent une doctrine dont il faut voir le vrai sens. C'est par rapport aux êtres sans Caractère certain (mais susceptibles d'en acquérir un), que le Bouddha dit qu'il n'y a qu'un Véhicule, c'est-à-dire que tous les êtres peuvent devenir Bouddhas. Il n'a point voulu dire : tous les êtres des cinq Caractères. Par conséquent, si même il a parlé de totalité, c'est la totalité d'une petite partie. Les différences qui séparent ces cinq Caractères l'un de l'autre sont immuables de toute éternité[2], de par leur nature même.

D. — Dites-moi maintenant l'ordre et le détail des pratiques religieuses (ou de la culture religieuse) et des fruits qu'on en obtient dans les Trois Véhicules.

R. — Les Çrâvakas, suivant leur aptitude, passent par trois renaissances, ou par soixante kalpas; et obtiennent (comprennent) alors des fruits appropriés (qui sont l'Éclairement). Les Pratyekabouddhas doivent accomplir des bonnes œuvres pendant quatre existences, ou pendant cent kalpas. Les Bodhisattvas, avant d'obtenir le fruit de l'Éclairement suprême, parcourent trois kalpas immenses[3].

D. — Combien y a-t-il de rangs de Bodhisattvas, selon cette secte?

R. — Il y en a quarante et un, tant de ceux où l'on opère de

1) Cf. page 201.
2) « Sans qu'il y ait jamais eu de commencement ».
3) Jap. sogi, du sanscr. asamkhya, incommensurable.

bonnes œuvres-causes, que de ceux où l'on jouit de leurs fruits. Ce sont : les Dix Demeures [3], les Dix Cultures (pratiques), les Dix Transferts (d'un état à un autre), les Dix Terrains et la bouddhification. Il y en a quarante-deux, si l'on y joint le rang de l'Éclairement équivalent (presque égal à l'Éclairement final), généralement inclus dans le dernier des Dix Terrains. De même, si l'on compte, avant les Dix Demeures, Dix Confiances, cela fait cinquante et un rangs. Mais on peut les comprendre dans la première des Demeures ; de sorte que le grand maître *Zi-on* n'admet que quarante et un rangs. *Saimyau* en compte cinquante-deux.

De ces quarante et un rangs, on a fait cinq groupes. D'abord celui du *Fonds* ou Capital, qui précède les *Terrains*, et comprend trente périodes ou états spirituels. Ensuite, celui des *Actions préparatoires*, qui fait suite aux *Dix Transferts*, et se subdivise en quatre états appelés les *Quatre Biens originels*. Ce sont les moyens pieux et actions préparatoires, pour obtenir le rang de la *Vue de la vérité*. Troisièmement, le rang de la *Pénétration de la vérité*, qui correspond à l'état initial du premier des Dix Terrains, et au rang de la *Vue de la vérité*. Quatrièmement, le rang de l'*Affinage* par les pratiques religieuses et l'étude ; il va du second état du premier Terrain, au dixième Terrain. Cinquièmement, le rang final, suprême, le fruit de bouddhification.

D. — Quels obstacles les êtres appartenant aux Trois Véhicules ont-ils à retrancher?

R. — Les êtres des deux premiers Véhicules (Çrâvakas et Pratyekabouddhas) ne retranchent que ceux des passions. Les Bodhisattvas et êtres du Grand Véhicule ont les deux espèces d'obstacles à rejeter, ceux des passions et ceux de l'ignorance. En outre, il faut distinguer, dans chacune de ces deux espèces, les obstacles *discernés* (dont on a conscience), et ceux qui sont *naturellement concomitants* (inconscients). Avant d'entrer dans les *Terrains* des Bodhisattvas, on a subjugué les deux espèces d'obstacles *discernés* en tant que manifestations ou réalisations. Dans le premier des Dix Terrains, on retranche les semences de ces obstacles. Du se-

(3) Voir Secte Tendai, dans le prochain article.

cond au dixième Terrain, on retranche graduellement les obstacles, inconsciemment concomitants, de l'ignorance. Dans le dixième Terrain, on détache de soi les semences des obstacles, inconsciemment concomitants, des passions. Les *propensions* (qui survivent aux passions elles-mêmes) à ces deux espèces d'obstacles sont détruites régulièrement et graduellement à partir du second Terrain; lorsque enfin on arrive au fruit de bouddhification, elles sont anéanties d'un seul coup.

D. — Combien y a-t-il de rangs à passer, pendant les trois immenses kalpas?

R. — Le premier kalpa est formé des trois états des *Sages* (Çrâvakas) et des quatre états appelés *Biens originels*. Le second kalpa va du deuxième au septième Terrain. Les huitième, neuvième et dixième Terrain composent le troisième kalpa.

Une autre répartition des quarante et un rangs des Bodhisattvas est celle en *Quatre Refuges* (appuis).

Le premier Refuge est l'état antérieur aux Dix Terrains. On y fait des offrandes spirituelles à des Bouddhas nombreux comme le sable de cinq Ganges[1].

Le second Refuge va du premier au sixième Terrain. On y adore des Bouddhas nombreux comme les grains de sable de six Ganges.

Le troisième Refuge est formé des septième, huitième et neuvième Terrains : on y adore des Bouddhas aussi nombreux que le sable de sept Ganges.

Enfin le quatrième Refuge, c'est le dixième Terrain. On y adore des Bouddhas nombreux comme le sable de huit (fleuves) Ganges.

Ce sont donc, en tout, vingt-six immenses quantités de Bouddhas que l'on adore pendant les trois kalpas. On affine et polit à l'infini sa culture religieuse et l'on consomme les six Perfections morales (*pâramitâs*). Avant les Dix Terrains, on cultive la méditation de l'Absolue (unique) Connaissance en tant que manifestations, aspects; pendant qu'on traverse les Terrains, on la médite en tant que nature, essence.

D. — Veuillez maintenant me parler des *modes* (choses), et me

1) C'est-à-dire : on les adore, on reçoit leurs enseignements, etc.

dire en combien de modes principaux cette secte répartit toutes choses (qualités).

R. — Elle en compte cent, qui suffisent à une explication complète de l'univers.

Ces cent *modes* forment cinq groupes :

1° L'intellect (esprit-roi), où il y a huit connaissances : celles de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps, de l'esprit (cœur) ; la connaissance trouble, et la connaissance-réceptacle.

2° Les qualités mentales, dont il y a cinquante et une, réparties en six groupes :

a) Cinq qui prédominent dans toute pensée : attention, contact, sensation, perception, pensée.

b) Cinq spéciales : désir, détermination (parfaite compréhension), mémoire, méditation, sagesse.

c) Onze qualités des bonnes pensées : confiance, courage, honte, timidité, désintéressement, absence de colère, absence de sottise, sérénité, vigilance, détachement des passions, absence de malignité.

d) Six qualités des passions : cupidité, colère, sottise, orgueil, doute, opinions mauvaises. Il y a cinq espèces d'opinions mauvaises : celles qui exaltent le corps ; celles qui adoptent un parti extrême, loin du juste milieu ; celles qui sont pernicieuses ; celles qui se modèlent sur celles d'un autre ; enfin celles qui se conforment à des observances (hérétiques, brâhmaniques, etc.).

e) Vingt qualités des passions secondaires : irritation, inimitié, dissimulation, peine, égoïsme, envie, tromperie, flatterie, malignité (*noire*), orgueil, absence de honte, absence de timidité, arrogance, abattement, défiance, indolence, insouciance, perte de la mémoire, dérèglement, déraison.

f) Quatre qualités indéterminées : repentir, somnolence, examen, investigation.

3° Les modes formels (i. e. les formes), dont il y a onze : œil, oreille, nez, langue, corps (ce sont les organes) ; forme, son, parfum, goût, contact (les objets auxquels s'appliquent les or-

ganes) ; et, comme onzième, la forme qui est l'objet général[1] auquel s'applique (ou correspond) l'esprit. Elle est quintuple : on y distingue une forme subtile très faible, une forme subtile très élevée, une forme qui sert à faire percevoir les sensations[2], une forme produite par certaines méditations, et une forme qui est celle des perceptions fausses.

4° Vingt-quatre modes sans connection avec l'esprit, indépendants de lui : tels sont l'obtention (ou la non-obtention), la vie, la similitude (ou la différence), la condition différente des êtres ; la méditation sans pensée, chez ceux qui arrivent ici-bas à la condition de dévas ; la méditation qui produit l'anéantissement ; la méditation sans pensée de certains hérétiques ; le nom ; le mot ; la proposition ; la naissance ; la vieillesse ; le fait d'être ce qu'on est ; la durée éphémère ; la transmigration ; la méditation passive ; l'accord ou connexion entre deux choses ; la force, l'ordre (consécution) ; la direction ; le temps ; le nombre ; ce qui nous agrée et ce qui ne nous agrée pas.

5° Six modes impérissables : l'espace, la destruction consciente, voulue, du mal ; la destruction inconsciente du mal ; l'immuabilité ; la destruction des sensations et des perceptions ; la *Bhûtatathatâ* ou essence une, réelle et absolue[3].

Voilà les cent modes auxquels on ramène tous les modes possibles de l'univers.

D. — Quel est le rapport de cette classification-là avec celles qui répartissent tous les modes des formes ou de l'esprit soit en cinq Agrégats, soit en douze Places, soit en dix-huit Corps élémentaires[4] ?

R. — De ces cent modes, ceux de l'intellect, du cœur (qualités mentales), et des formes, correspondraient au groupe des cinq Agrégats. Ici les modes des formes (n° 3) sont là l'*agrégat* (ou collection) *des formes*. Aux qualités mentales correspondent les *deux agrégats des sensations et des perceptions*. L'*agrégat de la con-*

1) Pâli ârammana.
2) Voir la fin de l'Avant-propos, où il est question des dhyânas.
3) Jap. shin-nyo.
4) Pâli *khandho*, *âyatanam*, *dhâtu*.

naissance est représenté ici par l'intellect (esprit-chef) composé de huit connaissances. Les autres qualités mentales sont comprises dans l'*agrégat des qualités mentales*. Quant aux modes impérissables, ils ne sont pas compris dans les agrégats.

Dans les douze Places, les formes sont en grande majorité ; l'esprit (la pensée) y est unique. Pour le reste, vous n'avez qu'à vous en rapporter aux cinq Agrégats.

Dans les dix-huit Corps élémentaires, les formes et les pensées sont nombreuses, et comprennent aussi les modes impérissables.

Sachez maintenant que le fond de la doctrine de cette secte, c'est la théorie de l'Unique (absolue) Connaissance.

Tous les modes ne sont autre chose que l'Unique Connaissance. Il n'y a absolument aucun mode qui existe en dehors de l'esprit. C'est pourquoi le maître *Zi-on* a dit : « Celui qui pense qu'il existe des modes en dehors de l'esprit, circule de renaissance en renaissance (pour peine de cette erreur). Celui qui, par l'Éclairement, connaît qu'il n'y a qu'un esprit unique, celui-là est affranchi de la vie et de la mort pour toujours. » Ainsi tous les différents modes (choses) ne sont que des modifications (ou changements) de l'Unique Connaissance. Hors d'elle, pas de mode distinct. Toute *délimitation* (objet des organes de l'homme)[1] se ramène à l'Unique Connaissance spirituelle.

On peut concevoir cette Unique Connaissance sous cinq aspects :

1° En tant que rejetant l'irréalité et gardant la réalité. La conception commune (qu'ont les hommes) de la nature, voilà l'irréalité à rejeter. Les deux conceptions de la nature ; ou comme combinaison des causes et des effets ; ou la conception complète et parfaite (qu'on possède dans l'Éclairement suprême), voilà la vérité à garder.

2° En tant que rejetant les pensées confuses et retenant les pensées pures, justes. La conception de la nature comme causes et effets est connexe (aux pensées qui ont pour objet) le triple monde des êtres (elle est donc d'ordre inférieur) ; il la faut reje-

1) Pâli *visaya*.

ler, comme troublant nos pensées sur ce qui est extérieur au triple monde (transcendant)[1].

3° En tant que formant comme un faisceau de toutes les branches (de notre savoir; c'est-à-dire rassemblant toutes les conceptions possibles sur les modes de l'univers), pour aboutir au tronc, c'est-à-dire l'unité de l'Unique Connaissance. Elle réunit les branches des deux ordres de conceptions (rudimentaires et plus claires), et revient au tronc, à cet ordre qui est sa propre essence.

4° En tant que cachant ce qui est inférieur, les qualités mentales ; et manifestant ou exaltant le supérieur, c'est-à-dire l'intellect.

5° En tant que rejetant les apparences ou aspects, et comprenant parfaitement les natures ou essences. Elle repousse les apparences entre-conditionnées (mutuellement dépendantes) des choses, et connaît l'essence ou nature de l'Unique Connaissance.

Les quatre premiers aspects représentent l'Unique Connaissance comme manifestation; le cinquième, comme nature.

Quant aux fonctions de l'esprit, on les représente aussi sous quatre aspects ou situations :

1° La variété des apparences, ou objets de la compréhension; qui n'existe que de par l'esprit (fonction phénoménale).

2° Les considérations sur la nature véritable et cachée de tout ce qui est dans la fonction précédente (fonction considérante).

3° Connaissance spontanée, intuition.

4° Compréhension de celle-ci, intuition consciente.

Il est dit, dans l'ouvrage *Détermination des limites*[2] : « Ces quatre divisions répondent à la distinction de quatre différentes fonctions de l'esprit » (lui-même étant fonction ou partie de l'Unique Connaissance).

Cependant, sur ce point, on peut citer quatre opinions différentes :

D'abord, celle du Bodhisattva *An-e*[3], qui n'admet que l'aspect de l'intuition spontanée.

1) Pâli lokuttara.
2) C'est-à-dire *Classification des modes de l'univers*.
3) « Sagesse paisible », Sanscr. (?).

Ensuite, le Bodhisattva *Nanda*[1], qui n'admet que les deux premières fonctions : l'apparition des phénomènes et leur examen.

Ensuite, le Bodhisattva *Jina*, qui admet les trois premiers aspects.

Enfin, le Bodhisattva *Dharmapâla*, qui établit les quatre catégories ci-dessus. Sa théorie est la plus rationnelle, et on la suit généralement aujourd'hui. Les apparences ou phénomènes variés, c'est ce qui est produit par les combinaisons de l'esprit. D'où le nom de division ou fonction phénoménale. Quand l'esprit combine ensuite les objets précédents, c'est la fonction considérante. Quand il combine ce qui est dans cette fonction, il opère comme intuition spontanée. Enfin le pouvoir de combiner ce que donne la précédente fonction, c'est l'intuition consciente, ou conscience de la conception spontanée.

La première de ces quatre divisions n'est que de modes combinés (objet), et n'a rien du sujet combinant. Les trois autres sont également sujet combinant et objet combiné.

Cette quadruple division s'applique aussi bien aux huit connaissances qu'à l'intellect-chef ou aux qualités mentales. Chacune des huit connaissances est une comme essence, mais quadruple, envisagée dans ses fonctions.

Voici maintenant quelles sont les *Trois natures ou conceptions de la nature* dont je vous ai parlé précédemment, et dont cette secte traite à l'occasion du vrai et du faux.

1° La nature (i. e. conception, idée de la nature, de l'univers) généralement imaginée, celle que nous attribuons aux choses par le commun préjugé ; ce sont les apparences qui se présentent à notre sentiment actuel. Dans cette nature, il faut distinguer : *a*) le sujet imaginant ; *b*) l'objet imaginé ; *c*) les imaginations ou conceptions. De ces trois, les deux premiers sont inclus dans la nature conçue comme entre-conditionnée. Les conceptions communes sur les natures des choses ne sont que des manifestations, apparaissant dans la pensée du moment présent. Par elles, nous affirmons que ce qui n'est pas (l'irréel) est ; et que ce qui est (la

1) ? En tout cas, c'est un autre qu'Ânanda.

réel) n'est pas. Elles ne constituent qu'un préjugé vide de vérité.

2° La nature conçue comme entre-conditionnée; car tous les modes étant produits par les quatre combinaisons des causes, n'ont l'existence que par l'accord de ces combinaisons.

3° La nature sous son aspect complet et parfaitement véritable, car la nature rationnelle de tous les modes comporte plénitude, perfection et vérité.

Donc, la nature généralement imaginée est fausse. La nature entre-conditionnée n'a qu'une réalité ou existence par provision; la nature complète et parfaite a seule une existence véritable. Les conceptions ordinaires de la nature sont erronées; les deux autres aspects sont une vérité merveilleuse.

Ces trois natures sont distinctes l'une de l'autre et ne s'entremêlent ni ne se correspondent. Cependant, si les manifestations entre-conditionnées (les causes et effets) des choses ne sont pas unes avec la nature rationnelle parfaite et complète, en tant que manifestations, elles n'en sont pas différentes non plus, en tant que natures; car les manifestations sont inséparables de l'essence, et celle-ci d'elles.

Une stance de l'ouvrage des *Trente stances* dit, au sujet de ces trois natures :

« Cette imagination générale et commune, imagine généralement les choses de toute espèce. Ces conceptions généralement imaginées (par l'ensemble des êtres) n'ont pas, par elles-mêmes, de nature ou d'essence; elles sont donc fausses.

« Ensuite la nature entre-conditionnée, qui a une existence (réalité) propre et qui est produite par les combinaisons variées des causes et des effets.

« Enfin la nature complète, parfaite et véritable; en tant que telle, éternellement distincte des deux autres; ce qui fait qu'elle n'est ni différente, ni non différente de la nature entre-conditionnée (en tant que manifestations). Méditez donc sur la nature éphémère de tous les modes. »

Par opposition à ces trois natures, on explique les *Trois non-natures* ou natures qu'il n'y a pas : celle des manifestations telles qu'elles nous apparaissent généralement; celle qui est produite

spontanément[1]; et celle dont la conception repose sur la croyance au *moi*.

Ces trois natures (aspects ou conceptions de la nature universelle) ne se séparent pas de la Connaissance; et les Trois non-natures dérivent de celles-là : de sorte qu'il est dit, dans le *Çâstra de l'Unique Connaissance* (Vidyâ-mâtra) :

« Sachez que ces trois natures ne se séparent pas de l'Unique Connaissance »; et plus loin : « On se fonde sur l'explication précédente des trois natures, pour établir les trois espèces de natures qu'il n'y a pas. »

Les pratiques religieuses, à tous les degrés du perfectionnement, contemplent l'Unique Connaissance; c'est elle que l'on connaît par la bouddhification finale. C'est d'elle que provient donc le nombre infini des pratiques de perfectionnement; c'est appuyé sur elle que l'on est doté des vertus infinies.

Nous avons vu que l'intellect est composé de huit connaissances. En s'élevant au-dessus de ces connaissances inférieures, on atteint aux quatre aspects de l'intelligence, qui sont :

1° L'intelligence pure et complète, comme un miroir universel.

2° L'intelligence qui comprend l'égalité ou identité de toutes les natures (différentes seulement comme manifestations).

3° Celle de la contemplation merveilleuse.

4° Celle qui réussit dans toutes ses actions, celle d'un Bouddha.

Lorsqu'on parvient au premier *Terrain* des Bodhisattvas, on obtient la seconde et la troisième de ces intelligences, en rejetant tout ce qui se rattache à la deuxième, à la sixième et à la septième des connaissances inférieures. Arrivé à la bouddhification, on obtient les deux autres aspects de l'intelligence, et l'on dépouille la cinquième et la huitième connaissances. On jouit alors de la *quadruple intelligence* dans sa plénitude.

Dans la conception rationnelle de l'Éclairement suprême, on distingue quatre *nirvânas* :

1° Le nirvâṇa pur, qui est, de toute origine, la nature spontanée de tout être (virtuellement).

1) C'est-à-dire une nature qui ne serait pas le produit de notre esprit.

2° Le nirvâṇa défectif.

3° Le nirvâṇa indéfectif.

4° Le nirvâṇa sans aucune détermination ou délimitation.

Le premier est réalisé par tous les êtres ordinaires; les deux suivants par les Çrâvakas et les Pratyekabouddhas; quant au quatrième, qui est la bouddhification, il n'y a que le Tathâgata qui l'ait consommé.

On comprend ces quatre nirvâṇas (tous les êtres qu'ils renferment) sous un nom général qui est : *Monde pur de la doctrine*. En ajoutant ce terme aux quatre intelligences on a les *Cinq Doctrines*.

Les Cinq Doctrines et le *Triple Corps* (que revêtent les saints) s'impliquent mutuellement. Il est dit, dans le *Çâstra de l'Unique Connaissance* :

Les Maîtres expliquent ceci de deux façons. Selon le premier, les êtres du Monde pur de la doctrine ont pour corps spirituel l'intelligence, miroir pur et complet; pour corps dû à la rétribution des œuvres l'intelligence de l'égalité des natures, et celle de la contemplation merveilleuse; pour corps transformé (c'est-à-dire incarnation, afin d'opérer le salut des êtres) l'intelligence qui accomplit toutes ses actions parfaitement (ces deux derniers corps ne sont pas identiques à l'intelligence elle-même, mais ses supports).

Selon le second Maître, les êtres du Monde pur de la doctrine ont un corps approprié à leur nature ou essence particulière. La manifestation suprême des quatre intelligences, c'est un corps concordant à la pensée même des Bouddhas. Le corps que fait apparaître l'intelligence de l'égalité des natures, est concordant à la pensée d'autrui. Celui que fait apparaître l'intelligence qui réussit dans toutes ses actions, c'est le corps transformé et adapté (incarnation). L'intelligence de la merveilleuse contemplation, c'est celle qui paraît dans les prédications bouddhiques, écartant tout doute.

C'est dans cette opinion-ci, que vous chercherez les principes orthodoxes de cette secte.

Pendant les trois immenses kalpas se parachève l'infinité des

bonnes œuvres; et alors, en une seule pensée, on parfait la bouddhification, soudainement.

Le fruit merveilleux de l'action par laquelle, à deux reprises, on rejette les connaissances inférieures, ce sont les Trois Corps (transfigurations) obtenus dans leur plénitude. Quel calme! Quelle pureté! Quelle clarté! Quel éclat! Tous les êtres des Cinq Véhicules sont sauvés; tous les êtres des Trois Véhicules accomplissent exactement leur vœu d'obtenir l'Éclairement; et la vérité pure prêchée aux êtres de ces Trois Véhicules sert de moyen pieux pour amener tous les êtres à l'Unique Véhicule. En face de l'intelligence naturelle non polie, vous voyez la raison pure (l'Éclairement) dans son calme éternel. En polissant cette intelligence par une culture religieuse infinie, tous les êtres obtiennent le salut. La dépendance des explications, ce sont les Trois natures et les Trois non-natures, que l'on considère aussi clairement que dans un miroir. L'abolition de toute démonstration, ce sont les *Quatre propositions* et les *Cent négations*, après lesquelles cesse toute réflexion...

Ainsi resplendit cette pleine lune, le Triple Corps acquis dans l'Éclairement suprême, virtuel en tout être; ainsi resplendit l'éclat du quintuple Véhicule qui sauve tous les êtres. Quelle maxime plus profonde et plus vaste que celle d'obtenir l'Éclairement pour soi-même et le salut pour autrui!

Dans ce sommaire des doctrines de la secte *Hossou*, vous avez le développement complet des principes du Grand Véhicule supérieur.

(*A suivre.*)

ERNEST RENAN

Les lettres françaises et la science religieuse ont fait une très grande et très sensible perte en la personne d'Ernest Renan, mort le 2 octobre 1892 au Collège de France dont il était l'administrateur, après en avoir été pendant plusieurs années banni par une sorte d'ukase impérial.

Nous n'ajouterons pas un article de plus à tous ceux qui ont longuement raconté sa vie tout à la fois si modeste, si laborieuse, si unie, et pourtant si brillante. Membre de l'Académie française et de l'Académie des inscriptions, professeur au Collège de France, membre du Conseil de l'ordre de la Légion d'honneur, n'ayant dû tous ces succès qu'à un mérite hors ligne qui s'imposait même à ses adversaires, incapable d'en briguer un seul par la voie de l'intrigue ou de la réclame, il avait vu toutes ces hautes distinctions se multiplier sur sa tête, bien qu'il eût débuté dans la vie par la pauvreté et qu'il ait eu plus tard à lutter contre des inimitiés aussi implacables que puissantes. Son caractère s'était formé dans une série de combats acharnés contre l'adversité des choses et contre l'hostilité des hommes. D'autres se fussent aigris dans cette lutte prolongée. Lui, il était resté bon, indulgent à tous, avec une pointe de dédain transcendant pour les attaques inspirées par l'ignorance et la passion, mais toujours aimable, toujours courtois, toujours tolérant, toujours disposé à reconnaître le bon droit relatif des thèses les plus opposées à celles qu'il préférait. Il y avait chez lui bien peu de croyance chrétienne, mais il y avait beaucoup d'esprit chrétien dans la plus large et la plus noble acception de ce mot.

Nous ne nous étendrons pas non plus sur ses qualités d'écrivain. Il est devenu banal comme une vérité incontestée de dire qu'il a été l'un des grands maîtres de notre langue au XIX[e] siècle.

Ernest Renan possédait le rare et double talent d'être un érudit consommé et un styliste de premier ordre. C'est ce qui faisait de lui un puissant vulgarisateur; car il savait répandre le charme et même la poésie sur des sujets en apparence arides et des plus ingrats pour ceux qu'effraye l'étude austère, et le nombre en est grand.

Nous passerons aussi très rapidement sur sa philosophie. Avait-il d'ailleurs une philosophie que l'on puisse résumer sous forme de système cohérent, d'accord avec lui-même du commencement à la fin? Rien ne serait plus facile que de détacher de l'ensemble de ses œuvres des passages qui présenteraient une suite étrange de contrastes et même de contradictions absolues. Le pessimisme le plus mélancolique et l'optimisme le plus serein, le scepticisme universel et le mysticisme ardent, l'« impératif catégorique » proclamé comme la loi souveraine et des indulgences excessives pour les faiblesses morales, un grand amour de la liberté et des justifications de la dictature pourvu qu'elle soit intelligente, la foi en la bonté de la Pensée suprême qui commande le cours des choses et des déclarations qui frisent l'athéisme le plus complet, — on trouve de tout cela dans ses livres, et il faut rechercher non pas comment tout cela se conciliait dans sa théorie philosophique, mais où était l'unité cachée de ces divergences, la racine commune de ces antithèses. C'est que, par dessus tout, Ernest Renan avait l'esprit critique et qu'il appliquait sa critique à tout avec la crainte continue de ne voir qu'un ou plusieurs côtés de l'objet de son analyse et d'en oublier d'autres qui eussent modifié ses conclusions antérieures. Il avait horreur de tout dogmatisme. De là ce quelque chose d'ondoyant et d'indéfini qui caractérisait ses vues philosophiques et religieuses et qui, selon l'occasion, le sujet traité, la direction momentanée de son esprit, pouvait donner lieu à des déclarations diamétralement opposées. Ajoutons que son genre de talent était éminemment suggestif. Il enseignait bien moins qu'il n'inspirait. De l'éducation très dogmatique de sa jeunesse et de la crise qu'il traversa avant de ressaisir pour l'amour de la science l'entière possession de lui-même, il avait gardé des connaissances très exactes en théologie et une peur

invétérée de se laisser emprisonner dans n'importe quel autre système philosophique ou traditionnel. Au fond il y avait chez lui simultanément un amour passionné de la vérité et le sentiment qu'il ne parviendrait jamais à l'envisager sous toutes ses faces.

Mais ce que nous tenons surtout à relever dans cette *Revue*, c'est qu'il a renoué en France le fil brisé depuis la fin du XVIII[e] siècle des hautes études de critique et d'érudition religieuses. Il faut avoir été comme celui qui écrit ces lignes l'un des rares jeunes Français qui, il y a quelque quarante ans, se vouaient avec prédilection à cet ordre de recherches pour se faire une idée de la complète pénurie de livres et de travaux français roulant à cette époque sur les questions d'histoire et de critique religieuses. Tout contribuait à prolonger cette stérilité. Le clergé préférait qu'on ne s'en occupât plutôt pas, et sa grande adversaire de ce temps-là, l'Université, dominée par une philosophie très timorée à cet égard, érigeait en principe la même abstention. L'Allemagne seule et quelques pays voisins possédaient le goût de la science religieuse. C'était un véritable monopole. Les quelques savants français qui auraient pu interrompre ce morne silence étaient découragés par la conscience de leur isolement et par la certitude de parler à des gens qui ne les écouteraient pas.

Oserai-je rappeler ici un souvenir personnel? Jeune étudiant en théologie dans une ville étrangère, je souffrais dans mon amour-propre patriotique de notre pauvreté nationale en matière d'études religieuses. Je ne trouvais guère que des livres allemands pour m'instruire et me mettre au courant des questions critiques intéressant la Bible, l'histoire de l'Église et celle des religions en général. Un jour je feuilletais d'un regard distrait un numéro de la *Revue des Deux-Mondes*. Mes yeux tombèrent sur un article où il était rendu compte d'une traduction avec commentaires du grand ouvrage de Creuzer sur les mythologies comparées. Dès les premières lignes je fus saisi. L'auteur, pour moi et pour tant d'autres profondément inconnu, — c'était Ernest Renan, — dénotait une si grande compétence, s'exprimait si bien comme un érudit parfaitement au courant de l'état des questions,

montrait une si grande aptitude à comprendre et à dépeindre cet esprit de l'antiquité religieuse dont la connaissance familière est de première nécessité dans cet ordre de travaux, que je relus trois fois de suite cet essai qui fit sur moi la plus profonde impression. Bien plus savant que moi, le jeune auteur dessinait à mes yeux avec une incomparable aisance des régions et des horizons que je soupçonnais bien un peu, mais dont je n'eusse jamais su tracer les contours avec cette netteté de dessin, cette *maestria* sûre d'elle-même. Je n'ai jamais oublié cette heure d'enchantement qui eut des conséquences pour moi très importantes, et j'ai pu, depuis, chez ceux de mes contemporains qui se sont adonnés aux études du même genre, constater des souvenirs et des expériences analogues.

Quel que soit le jugement définitif que l'on porte sur la critique religieuse d'Ernest Renan, on ne pourra lui contester la gloire d'avoir rajeuni ou plutôt recréé tout un domaine, abandonné chez nous, de la science indépendante. L'influence de cette résurrection des études religieuses s'est fait sentir directement et indirectement. Il est bien plus rare aujourd'hui qu'autrefois qu'un littérateur débite sérieusement en matière de religion les inepties et les contre-vérités que ses prédécesseurs alignaient avec un aplomb dont la candeur était la seule excuse. Les cours créés depuis lors dans les établissements d'enseignement supérieur, les ouvrages remarquables qui ont enrichi notre littérature, le Musée des Religions qui s'est élevé sur la place d'Iéna, cette *Revue* elle-même, sont autant de faits saillants qui mettent en lumière l'action puissante exercée sur le champ de l'histoire religieuse par l'influence des écrits d'Ernest Renan.

La liberté de l'esprit lui doit aussi beaucoup. Nous avons déjà de la peine à comprendre, à la distance où nous sommes de cet événement, la tempête qui s'éleva en 1862, lors de l'inauguration de son cours de langues sémitiques au Collège de France, à l'occasion d'une phrase, en somme très respectueuse et même en un sens très orthodoxe, relative à la divinité de Jésus-Christ, mais qui laissait entrevoir la manière dont le nouveau professeur envisageait le dogme christologique et sa genèse. Ce qu'il y eut

alors d'indignation feinte ou sincère, la pluie des mandements accusateurs, les prédications furibondes, les neuvaines expiatoires, les brochures injurieuses, l'émoi vraiment comique du gouvernement impérial, tout jusqu'à la sonnerie des cloches scandalisées, démontra combien nous étions loin encore de cette largeur d'esprit qui ne demande aux hommes libres que de la convenance dans la manière de parler des objets du respect général, mais qui leur laisse toute latitude dans l'exposition de leurs idées particulières. Depuis, on s'est habitué à la tolérance intellectuelle et l'on dirait qu'un peu de honte se mêle au souvenir de ce déchaînement si peu motivé. Ce fut une des bonnes actions de la jeune République de rendre au professeur révoqué la chaire dont il avait été si injustement arraché. Nous sommes redevables en grande partie au courage et à la persévérance d'Ernest Renan de la grande liberté dont nous jouissons aujourd'hui sur le domaine de la science religieuse.

Voici, non pas une liste de ses nombreux ouvrages, mais l'indication de ceux qui se rapportent aux études spéciales que l'on poursuit ici :

Études d'histoire religieuse. — *Nouvelles études d'histoire religieuse.* — *Histoire générale des langues sémitiques.* — *Histoire des origines du Christianisme* : 1° *Vie de Jésus.* 2° *Les Apôtres.* 3° *Saint-Paul.* 4° *L'Antechrist.* 5° *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne.* 6° *L'Église chrétienne.* 7° *Marc Aurèle et la fin du monde antique.* — *Le livre de Job.* — *Le Cantique des Cantiques.* — *L'Ecclésiaste.* — *Histoire du peuple d'Israël*, tomes I, II et III. Le IV° et dernier tome est achevé et remis à l'éditeur. — *Mission de Phénicie.* — *Conférences d'Angleterre sur l'Église primitive.*

Il y a là un vaste répertoire d'observations, de jugements critiques et de commentaires qui résument, non pour l'avenir, mais pour notre fin de siècle, l'ensemble des travaux roulant sur les antécédents et la genèse de l'Église chrétienne. Sur bien des points le tact délicat et la perspicacité critique de l'auteur lui ont permis de résoudre des questions où l'érudition pure ne suffit pas. Le sens historique, cette faculté précieuse que l'étude affine, mais ne crée pas, n'est pas moins nécessaire que l'analyse des

faits de détail à ce genre de recherches. Lui seul rend possible la synthèse des phénomènes et préserve des aberrations où se perdent des auteurs très savants, mais qui manquent de ce genre d'intuition. Si, du point de vue rigoureusement scientifique, on avait quelque reproche à faire à la critique appliquée par M. Renan aux documents consacrés de l'histoire juive et chrétienne, c'est une timidité parfois excessive. Pareille assertion étonnera certainement tous ceux qui ne sont pas familiers avec les études qui furent et demeurèrent l'objet de ses préoccupations favorites. Rien pourtant n'est plus vrai, et, par exemple, le côté le plus faible de sa biographie de Jésus provient précisément de ce qu'il ne put se résoudre à faire complètement droit aux résultats négatifs de la critique indépendante à l'égard de l'authenticité et de l'historicité du quatrième évangile. De tous ces ouvrages le plus faible est celui qu'il a consacré à saint Paul, parce que, de toutes les questions théologiques dont il s'est préoccupé toute sa vie, celle qu'il a eu le plus de peine à comprendre, et nous prétendons qu'il ne l'a jamais pleinement comprise, c'est la question du péché.

Cela n'empêche qu'il y a dans cette collection d'ouvrages une surabondance d'aperçus et de remarques d'une variété, d'une ingéniosité, d'une richesse extraordinaires. L'érudition profane et sacrée, si l'on nous permet d'employer un moment cette distinction surannée, mais bien commode, qu'il a déployée par exemple dans son livre sur Marc Aurèle est quelque chose de prodigieux.

Ce que nous lui devons par-dessus tout, c'est d'avoir élevé la science religieuse au-dessus des petites querelles de clocher, de chapelle, de confession étroite, où elle s'était si longtemps consumée. Des hommes appartenant par leurs préférences à des camps religieux très opposés, à la seule condition de respecter également le droit de la science indépendante, peuvent désormais travailler en commun sur les hauteurs où il a su planter sa tente de critique et d'historien. C'est par là qu'il a été novateur fécond et initiateur. Il a ainsi déposé dans la conscience générale le germe d'une future synthèse où se fondront et disparaîtront des antagonismes encore aujourd'hui très aigus. Mais ceci, c'est l'ave-

nir, peut-être un avenir lointain, et nous devons nous borner à l'indiquer sans préciser davantage.

Ce qui inspire une certaine confiance dans la réalisation de cet avenir idéal, c'est qu'il était possible de rester attaché à des idées religieuses différant des siennes sur des points très graves, et pourtant de se sentir avec lui en communauté de tendance scientifique. Il était sympathique d'avance à tout effort dénotant la recherche laborieuse et désintéressée de la vérité historique. C'est pourquoi la *Revue d'Histoire des Religions* pouvait s'honorer de ses sympathies et de son patronage. Nous perdons en lui un ami bienveillant et un conseiller précieux. Qu'il soit permis au signataire de ces lignes de terminer cette rapide esquisse en rendant un dernier hommage à cette bonté toujours charmante, toujours empressée, dont il a reçu bien souvent les preuves touchantes. Si j'avais dû choisir une maxime évangélique pour l'inscrire sur sa tombe, au-dessous de son *Dilexi veritatem*, j'aurais choisi ce verset du Sermon de la Montagne :

Μακάριοι οἱ πραεῖς ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν.
« Heureux les doux, ils posséderont le monde. »

Albert Réville.

REVUE DES LIVRES

Ch. Ploix. — **Le surnaturel dans les contes populaires.** — In-16, iv-211 p. E. Leroux, 1891.

L'entreprise qu'a tentée M. Ploix, c'est de donner de tous les contes qui renferment des éléments merveilleux une interprétation unique. Il les considère comme des variantes diverses d'un même mythe original. Tous les contes, quels que soient les épisodes dont ils sont composés, quels que soient les personnages, hommes, animaux ou esprits, qui y jouent un rôle, ne sont à ses yeux que des formes plus ou moins altérées d'un même récit ; le sujet de ce récit c'est le lever du jour, ou, si l'on veut, la victoire de la lumière sur l'obscurité. M. Ploix réduit de même tous les mythes religieux à n'être que des expressions diverses de ce même phénomène. Il a, dans le présent volume, limité son examen aux contes des frères Grimm et aux mythes grecs, mais dans sa pensée c'est une interprétation qui peut s'appliquer aux mythes et aux contes de toutes les races et de tous les pays.

D'autre part cependant, M. Ploix distrait des contes auxquels il applique son interprétation ceux qui ne contiennent d'autre élément merveilleux que des conversations d'animaux entre eux ou l'intervention accidentelle d'animaux secourables dans les aventures du héros car, dit-il, « l'homme primitif a cru toute la nature animée, a prêté aux bêtes ses idées et ses sentiments, c'est là un fait universel... Il caractérise ce qu'on a appelé l'état fétichique. Mais lorsqu'on raconte, par exemple, qu'un être humain s'est transformé en animal, nous sommes alors dans le domaine du surnaturel. » Il ajoute que bien que le sauvage, qui ignore absolument les lois naturelles n'ait aucun motif de rien croire impossible, il est probable, cependant, que la première fois qu'il entendra parler d'une pareille métamorphose, il éprouvera un sentiment d'étonnement parce que le fait est en dehors de toute observation.

Si M. Ploix avait fait porter plus spécialement ses recherches sur les contes qui circulent parmi les peuples non civilisés, il aurait pu constater que ces contes ne font que refléter pour la plupart des croyances encore vivantes et actives chez ces peuples mêmes, que la croyance qu'un animal peut se changer en homme ou un homme en animal par exemple est une croyance parfaitement réelle, qu'elle est du reste liée logiquement à tout l'ensemble des conceptions que le sauvage

se forme de la nature et qu'il n'existe pour lui aucune distinction entre le naturel et le surnaturel, que cette distinction est le produit relativement récent des conflits qui se sont élevés entre les théologiens et la science. Un sauvage n'aura pas plus de peine à admettre qu'une plante peut se changer en animal qu'à croire que les animaux sont doués des mêmes facultés que l'homme et peuvent parler comme lui; aussi semble-t-il bien arbitraire de diviser les contes en deux groupes suivant qu'ils renferment ou ne renferment pas des événements dont l'invraisemblance paraît trop forte à notre raison d'hommes civilisés pour que nous puissions admettre qu'on les ait imaginés spontanément. Il faut nous résigner à soumettre au même traitement tous les contes merveilleux, quelle que soit la nature du merveilleux qu'ils renferment; on sera dès alors amené à reconnaître que la plupart de ces récits, ceux du moins que content encore aujourd'hui les peuples sauvages, n'ont besoin d'aucune explication. Les métaphores, les symboles, les mythes au sens étroit de ce mot, jouent un rôle très restreint dans les conceptions religieuses et scientifiques des peuples enfants. Ce sont des formes qui n'apparaissent guère qu'au moment où commence à se troubler et à s'affaiblir la foi naïve dans les récits où l'on trouvait jusque-là une véritable et claire explication des phénomènes divers dont la terre, le ciel et les eaux sont le multiple théâtre. Aussi convient-il de prendre presque toujours au pied de la lettre les récits cosmogoniques et théogoniques, les contes, les histoires d'animaux, les légendes relatives aux morts et aux esprits qu'aujourd'hui encore se disent les uns aux autres les sauvages de l'Océanie ou de l'Afrique. Lorsqu'on raconte qu'un dieu a pêché la terre à la ligne, ou qu'une vieille femme qui avait perdu son fils est descendue dans le monde souterrain après s'être frotté le corps avec un œuf pourri pour qu'on la confondît parmi la foule des morts, ce sont là des faits qui pour ceux mêmes qui les racontent n'ont pas plus besoin d'explications que n'en a pour nous le récit de la Saint-Barthélemy ou de la bataille de Waterloo.

Ce qui sans doute a donné le change sur le sens véritable des contes populaires, c'est que dans la plupart des pays d'Europe, les contes survivent aux croyances qui les ont engendrés, mais il y a cependant actuellement encore certains groupes de croyances qui sont restées, dans quelques régions du moins, vivantes et fécondes; ce sont, par exemple, en Bretagne les croyances relatives aux morts. Le résultat c'est que tandis qu'il ne se crée plus en Bretagne de nouveaux contes merveilleux, il se crée sans cesse de nouvelles légendes funéraires. Tant que des croyances subsistent, il apparaît chaque jour de nouveaux récits où elles se reflètent, récits qu'il faut prendre au sérieux, qui sont pour leurs auteurs les récits d'événements réels et des événements mêmes dont il est question dans le récit. Dans l'immense majorité des cas il n'y a rien derrière ces événements que ces événements eux-mêmes et c'est peine perdue que d'y chercher une signification cachée.

D'autre part, il semblera étrange à bon nombre de ceux qui s'occupent de

la mythologie des peuples non civilisés qu'on cherche à tous les contes une explication unique. Les préoccupations des sauvages et celles des gens peu cultivés au milieu desquels se sont conservés les contes sont extrêmement multiples et rien ne permet d'affirmer, ainsi que le fait M. Ploix, que la seule chose à laquelle les hommes se soient primitivement intéressés, ce soit le lever du jour. Il ne semble même pas que les phénomènes lumineux tiennent dans bon nombre de mythologies la place prépondérante. Bien des sauvages s'intéressent tout aussi vivement à la pluie, à l'orage, à certains arbres ou à certains animaux, voire même aux taches de la lune ou à l'origine de la terre qu'à la suite de la nuit et du soleil. Ce ne sont point l'aurore, l'aube, l'obscurité, le soleil qui jouent le principal rôle dans les récits des sauvages, mais les morts, les animaux et les sorciers ; cela est naturel puisqu'ils tiennent à coup sûr une place plus importante dans les cérémonies et la vie religieuse. Il n'y a vraiment aucune raison de supposer que les morts, les sorciers ou les animaux ne soient que des déguisements divers sous lesquels se dissimulent deux personnages, toujours les mêmes, la nuit et le jour. On ne peut ne point être frappé du caractère arbitraire d'une pareille interprétation.

C'est précisément l'invraisemblance d'une pareille hypothèse qui a contribué à faire s'écrouler l'édifice laborieusement élevé par l'école physico-philologique. On ne pouvait se résigner à admettre qu'il fallût voir dans tous les récits mythiques ou légendaires de l'antiquité des descriptions d'un seul phénomène naturel, le lever et le coucher du jour comme le prétendait Max Müller, ou l'orage comme le soutenait Schwartz. Mais encore la doctrine ne s'appliquait-elle qu'aux nations aryennes et cherchait-elle à s'appuyer sur un ensemble d'arguments linguistiques qui, pour discutables que fussent quelques-uns d'entre eux, n'en avaient pas moins porté la conviction dans bon nombre d'esprits. Or, voici que M. Ploix reprend la même tentative, mais en faisant abstraction des arguments philologiques, et qu'il prétend comprendre sous cette même interprétation tous les récits merveilleux, quelle que soit leur origine. Aussi les arguments sur lesquels il s'appuie semblent-ils souvent bien arbitraires et bien vagues. Il convient d'en donner quelques exemples.

Le héros du conte est un dieu lumineux puisqu'il porte des ornements d'or, qu'il est vêtu d'un manteau d'or ou d'argent ; l'héroïne, elle aussi, est une déesse de lumière, car en un conte on dit qu'elle est belle comme le soleil et blanche comme le jour. On dit aussi qu'elle est blanche et rose, et ce sont les couleurs de l'aube et de l'aurore. La forêt où fréquemment se passe l'action du conte, c'est la nuit, puisqu'il y fait sombre, qu'elle est déserte et que ceux qui s'y engagent s'y égarent et n'en peuvent plus sortir. Cendrillon passe sa vie à la cuisine tandis que ses sœurs sont au salon, parce que la cuisine, la pièce la plus sale et la plus enfumée de la maison, peut symboliser la nuit. L'eau, elle aussi, représente la nuit, parce qu'elle est renfermée dans le nuage, qu'elle constitue le nuage et que l'idée de la nuée et celle de la nuit se confondent ; aussi faut-

l'on comprendra que c'est dans la nuit que disparaît l'enfant du meunier qui est entraîné par la nixe au fond de l'étang qu'elle habite. Le château où est fréquemment enfermée la princesse, c'est le pays de la lumière ; en effet, il est doré. Des géants cherchent sur des cartes le château enchanté de Stromberg ; ils ne le trouvent que sur les plus anciennes. « Si le château n'est porté que sur de très vieilles cartes, c'est qu'il n'est plus sur la terre et en réalité qu'il n'y a jamais été. » S'il est fréquemment question de héros qui ont été plongés dans un sommeil magique, c'est que c'est pendant la nuit que l'on dort. « Un objet que la nuit dérobe à nos regards est pour nous un objet perdu ; l'héroïne sera donc perdue et la tâche du héros consistera à la retrouver. L'explication ne présente aucune ambiguïté. » Si le héros est parfois changé en animal, c'est que les animaux contre lesquels luttaient les demi-dieux helléniques étaient des personnifications de la nuit, des formes diverses du nuage ténébreux. « On a pu très logiquement penser que tout personnage introduit dans le domaine de la nuit, puisqu'il devait changer d'apparence devenait semblable à ses habitants. D'ailleurs dans l'obscurité les objets nous paraissent comme s'ils étaient enveloppés d'un nuage ; ils font à nos yeux l'effet de nuages, et si, dans les traditions anciennes, l'animal représente le nuage, il représentera également l'être que les ténèbres dérobent à la vue. » Pourquoi, peut-on se demander, une des épreuves les plus fréquemment imposées au héros est-elle de trier des objets ? « La nuit brouille, mêle, confond tous les objets, on ne les distingue plus les uns des autres, on ne sait plus comment ils sont disposés ; le jour les remet en ordre ; dès qu'il paraît, on les revoit tous à la place qui convient à chacun, rangés comme ils étaient [illegible]. »

M. Ploix a été très frappé de la fréquence avec laquelle revient le nombre trois dans les contes populaires, et malgré son ingéniosité coutumière, il n'a pu trouver de ce fait aucune explication directe, mais voici comme il se tire d'embarras : « Le mot qui signifie trois a dû entrer en composition, dans quelques-unes des expressions du conte, à l'époque de sa formation, il avait alors un sens différent qui se perdit probablement de bonne heure et qui le fit confondre avec un homonyme équivalent à trois. Les mythographes doivent s'adresser à la langue aryenne pour trouver la clef de ce problème, en étudiant les termes les plus anciens où ce mot se rencontre. »

Je pense que ces quelques exemples suffisent pour donner une idée exacte de la méthode de M. Ploix et permettent de juger la valeur d'une théorie qui s'appuie sur des arguments de cette nature.

L. Marillier.

R. H. Codrington. — **The Melanesians; studies on their anthropology and folk-lore.** — In-8° xv-419 p., Oxford (Clarendon Press), 1891.

M. Codrington avait déjà fait paraître en 1881 une belle étude sur les religions mélanésiennes dans le « Journal de l'Institut anthropologique » de Londres; puis il avait publié un important ouvrage sur les langues de la Mélanésie. Il a voulu achever son œuvre en composant ce livre d'ensemble sur les croyances, les coutumes, les institutions et les habitudes sociales de la Mélanésie. Nul n'était mieux placé que lui pour une telle œuvre; son long séjour dans le pays, sa connaissance familière de la langue, ses relations cordiales avec les indigènes, lui ont permis de recueillir une très riche moisson de faits dont beaucoup sont d'un haut intérêt pour l'anthropologie générale et la mythologie comparée.

M. Codrington n'entend pas par Mélanésie toute la région de l'Océanie qui est habitée par des races noires, mais seulement cette région qui s'étend de la Nouvelle-Guinée à l'archipel Fiji. Encore n'a-t-il pas fait passer ses recherches sur cette région tout entière. Il a laissé en dehors de son étude la Nouvelle-Calédonie, les îles Loyalty et les plus méridionales des Nouvelles-Hébrides. Ses recherches se sont donc limitées aux îles Salomon, aux îles du groupe de Santa-Cruz, aux îles Banks, Torrès et aux plus septentrionales des Nouvelles-Hébrides.

Voici les principales divisions du livre : Coutumes relatives au mariage et à la parenté; La propriété et l'héritage; Les sociétés secrètes et les mystères; Les esprits; Les sacrifices; Les prières; Les lieux, les objets sacrés; La magie; Rapports des hommes et des esprits; Coutumes relatives à la naissance et aux premières années de l'enfant; Les cérémonies funéraires; Destinée des âmes après la mort; Les danses, la musique et les jeux.

Un long chapitre est consacré aux canots, aux armes, à la culture, à la pêche, à la nourriture, aux vêtements et enfin à la monnaie.

Le volume se termine par un choix de quarante-un récits qui comprennent des histoires d'animaux, des mythes et des contes merveilleux.

Peut-être les abondants renseignements de toute nature qui sont contenus dans ce livre ne sont-ils pas toujours classés de la manière la plus commode et la plus claire; il faut souvent consulter sur une même question deux chapitres distincts et fort éloignés l'un de l'autre, mais c'est là un très petit inconvénient et auquel remédie efficacement du reste un bon index. On comprendra aisément qu'il est impossible d'exposer dans les limites d'un compte rendu le contenu de ce livre qui ne renferme que des faits dont beaucoup ne sont pas reliés entre eux. Nous consacrerons dans quelque temps un article aux religions mélanésiennes et la source principale à laquelle nous puiserons, ce sera précisément le recueil de M. Codrington. Nous voulons seulement signaler aujourd'hui ce précieux instrument de travail pour tous ceux qui s'occupent de mythologie comparée. M. Codrington a très bien compris qu'il était impossible d'isoler des autres les faits

religieux, surtout lorsque le peuple que l'on étudie est un peuple d'une civilisation encore peu avancée ; aussi, bien que son but principal fût de faire connaître les croyances et les pratiques religieuses des Mélanésiens, a-t-il cru nécessaire de nous présenter un tableau d'ensemble de leur vie sociale. C'est là un des très grands mérites du livre, mais ce qu'il y faut surtout louer, c'est que l'auteur a su résister à la tentation d'édifier sur les faits particuliers qu'il observait quelque théorie générale. Il n'a même point cherché à présenter une vue systématique de la religion ou des religions mélanésiennes ; il a simplement consigné dans ce livre le résultat de ses observations poursuivies pendant de longues années sur un peuple qu'il connaît bien. Aussi l'ouvrage que M. Codrington a écrit possède-t-il toute la valeur d'un document de première main et a-t-il sa place marquée dans la bibliothèque, si restreinte soit-elle, de quiconque s'occupe des religions des peuples non civilisés.

L. Marillier.

F.-A. Aulard. — **Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême.** — 1 vol. in-12 de 388 pages. Paris, Alcan, 1892.

Edgar Quinet et Émile de Laveleye ont soutenu la thèse que si le catholicisme avait reconquis la France après la Révolution, c'est que celle-ci avait manqué de la logique ou de la hardiesse nécessaires pour « couper le câble », en adoptant une autre foi et particulièrement le protestantisme. Après la lecture de l'ouvrage que vient de publier M. Aulard, il devient difficile de maintenir cette conclusion. Ce ne fut pas, il est vrai, le christianisme réformé auquel fit appel la Convention, mais ce fut du moins cette forme du christianisme, réduit à la morale évangélique, que Rousseau avait popularisée par ses écrits et que tendent spontanément à réaliser aujourd'hui les sectes les plus avancées du protestantisme.

L'histoire de la Révolution offre là un de ses épisodes les plus curieux et les plus importants ; cependant, par une étrange lacune, la description détaillée en était encore à faire. De nombreux écrivains se sont occupés de la théophilanthropie, qui se développa sous le Directoire, mais sans étudier dans leur milieu historique les tentatives de réforme religieuse qui en furent les antécédents officiels. Plusieurs n'ont pas même distingué, sinon dans l'ordre de date, du moins dans la nature des tendances, les deux phases respectivement caractérisées par le culte de la Raison et par le culte de l'Être suprême, et en tout cas la plupart nous les représentent également comme des accidents temporaires et superficiels du grand mouvement révolutionnaire, voire des mascarades officielles, qui, malgré l'appui des autorités, ne franchirent guère les limites de la capitale. Toute autre est la conclusion qui ressort des recherches minutieuses auxquelles s'est livré M. Aulard non seulement dans les journaux de l'époque mais encore dans les archives communales et départementales. On y voit que le mouvement

s'étendît à la France entière, et qu'il y revêtit, surtout en province, un caractère sérieux et sincère.

Quand on réfléchit à la ténacité ordinaire des croyances religieuses, on serait tenté de croire que la vie des peuples, comme l'évolution des espèces, renferme des périodes où les individus sont doués d'une plasticité, pour ainsi dire, sans bornes; il est vrai que les réformes ainsi brusquées risquent fort de s'évanouir avec la même promptitude. Au début de la Convention, il n'y avait encore de lutte ouverte qu'entre le clergé assermenté et le clergé réfractaire. Jusqu'à la fin de 1793, l'Assemblée elle-même ne cesse d'affirmer son respect pour le catholicisme national; le 27 juin de cette année, quatre mois après la mort de Louis XVI, elle décrète encore que le traitement des ecclésiastiques fait partie de la dette nationale. Quelques semaines plus tard, les Conventionnels en mission commencent à dépouiller et à fermer les églises, à faire fondre les cloches, à profaner les ustensiles sacrés, à interdire les manifestations publiques des cultes, à renverser les statues des saints, à supprimer les emblèmes religieux des cimetières, à exiger l'abjuration publique des prêtres. Même les prêtres constitutionnels sont mis en état de suspicion légale; il suffisait de la dénonciation de six personnes pour qu'ils fussent déportés à la côte d'Afrique. Bientôt on voit accueillir à la barre de la Convention des députations officielles qui viennent apporter l'abjuration de leurs communes respectives, des prêtres qui viennent présenter leur épouse ou répudier leurs fonctions. Gobel, l'évêque de Paris, abdique solennellement avec onze de ses vicaires. Le calendrier est réformé dans un sens antireligieux. Enfin le 17 brumaire an II, le département et la commune de Paris décident de célébrer, trois jours plus tard, une fête de la Liberté et de la Raison, à Notre-Dame, devant la statue de la Liberté « élevée au lieu et place de la ci-devant Sainte Vierge. » A la suite de cette solennité, la Convention décrète que la cathédrale de Paris s'appellera désormais le temple de la Raison.

M. Aulard nous montre avec une intéressante abondance de détails comment le nouveau culte rayonna au nord, à l'ouest, à l'est, au centre, au sud-est et au sud-ouest; il eut non seulement ses fêtes civiques où la déesse de la Raison était représentée tantôt par une actrice comme à Paris, tantôt par la jeune personne la plus irréprochable de la localité, mais encore ses temples et ses autels; ses rites appropriés à toutes les circonstances de la vie sociale; ses sacrements qu'administraient les Jacobins; ses Mystères, joués par les artistes des théâtres; ses saints, notamment la trinité de Marat-Chalier-Le Peletier; même ses mises en interdit, comme à Lyon, dans le décret des représentants « envoyés dans Commune-Affranchie pour assurer le bonheur du peuple », qui suspendirent les cérémonies du culte à la Raison « jusqu'à ce que tous les rebelles, tous les impies qui l'ont outragée, qui l'ont ensanglantée aient expié leurs crimes. » Même dans les plus petites villes, la bourgeoisie adhère; « nous n'avons plus d'églises, nous n'avons plus de culte public » écrivent de partout les administrateurs de départements. Jusqu'en Bretagne, la petite commune rurale de

Treilhard décide par 61 voix contre 6 que le culte catholique sera discontinué.

Ce qui faisait la force du nouveau culte, c'est qu'il réunissait, dans la pensée commune d'abattre le catholicisme, deux écoles absolument différentes : les partisans du matérialisme inspiré par la philosophie des encyclopédistes, et les déistes, qui procédaient de Voltaire ou, plus encore, de Rousseau ; — les premiers qui ne voyaient dans la Raison qu'un symbole de leur idéal social et politique ; les seconds qui n'hésitaient pas à la considérer comme la manifestation morale par excellence de la Divinité elle-même, comme une sorte d'hypostase comme la Sagesse des Juifs et le Logos des Alexandrins. — Mais c'était là aussi une cause de faiblesse, en ce que l'accord n'était possible au sein de la nouvelle Église que sur la partie négative et destructive de sa mission. C'est ce que vit clairement Robespierre et c'est pourquoi, autant, pensons-nous, par politique que par conviction, il s'efforça d'éliminer l'élément matérialiste, en substituant, au culte vague de la déesse Raison, une religion fondée sur l'existence de l'Être suprême ainsi que sur l'immortalité de l'âme.

Plusieurs chapitres sont consacrés au récit de ses efforts pour gagner à sa conception religieuse les Jacobins, la Commune, la Convention. Cette campagne, menée avec adresse et énergie, aboutit au décret du 18 floréal an II, qui proclamait et organisait le culte de l'Être suprême. M. Aulard nous fait assister au développement de ce culte qui, à Paris, remplaça, et, en province, absorba, sans grande difficulté, le culte de la Raison. Il est vrai qu'on avait une façon expéditive de se débarrasser des hérétiques. L'article 11 du décret avait bien proclamé que la liberté des cultes était maintenue. Mais l'article 12 enjoignait la répression de tout « rassemblement aristocratique » et Robespierre s'était empressé de déclarer que l'athéisme était un crime aristocratique. Chaumette et Hébert purent en témoigner sur l'échafaud. Ajoutons que, dans la phraséologie jacobine, le mot d'athée en vint à désigner non seulement ceux qui niaient l'Être suprême, mais encore ceux qui le concevaient à la façon des anciens cultes.

M. Aulard dit que la politique religieuse de Robespierre sauva le catholicisme en France. Il nous semble difficile d'accepter ce jugement. Les catholiques de l'époque purent se réjouir d'une réforme qui leur semblait marquer un retour vers les anciennes conceptions de la Divinité. Mais, effectivement, il n'y eut rien de changé dans leur situation ; l'auteur constate lui-même (p. 357) que jamais les « déprêtrisations » ne furent plus nombreuses, ni les interdictions des cérémonies catholiques plus générales. « Les prêtres qui n'abdiquèrent pas, écrit-il, on les incarcéra comme aristocrates ou même, ainsi qu'on l'a vu à Pontarlier, comme n'ayant pas prêché le nouveau culte. » En quoi le maintien du culte de la Raison ou même la proclamation officielle du matérialisme pendant quelques mois auraient-ils pu empêcher la réaction catholique qui se produisit après la Terreur ? Nous croyons, au contraire, en nous appuyant sur les faits cités par l'auteur, que le culte de l'Être suprême aurait pu offrir une meilleure barrière, par suite de son caractère plus positif, au retour de l'ancienne religion.

Quoi qu'il en soit, le nouveau culte ne survécut guère à son fondateur. M. Aulard attribue la rapidité de son effondrement à ce qu'au fond, de même que le culte de la Raison, il était simplement le culte de la Patrie, c'est-à-dire un « expédient de défense nationale » suscité par l'alliance des prêtres catholiques avec les ennemis du dehors. Aussi disparut-il avec le péril extérieur. « C'est la victoire de Fleurus qui tua non seulement le pontife du culte de l'Être suprême, mais ce culte lui-même. » Cette explication renferme certes une part de vérité. Notamment dans les provinces qui furent directement aux prises avec l'envahisseur, la surexcitation patriotique contribua à faire accepter le nouveau culte et à lui donner un profond accent de sincérité. La Raison qu'on vénère, c'est la Raison collective de la France, mère et gardienne du droit nouveau ; l'Être suprême qu'on adore, c'est avant tout le Dieu des Français, et tels hymnes qui, au dire des témoins oculaires, provoquaient réellement l'émotion religieuse des multitudes dans les fêtes de l'époque, font songer moins à l'Être suprême du Vicaire savoyard qu'à l'Éternel des prophètes et des psaumes, ce Jahveh dont certains apologistes modernes du Judaïsme, comme Joseph Salvador, ont cru voir le règne pleinement réalisé par la Révolution française.

Cependant M. Aulard n'exagère-t-il point, lorsqu'il relègue au second rang, dans ces essais de reconstruction religieuse, l'influence des idées philosophiques qu'il retrouve lui-même dans la dogmatique des nouveaux cultes ? Si ceux-ci n'étaient qu'une mesure de défense contre les ennemis de la République, pourquoi la proscription du clergé se serait-elle étendue à ces prêtres assermentés dont le sort était si intimement lié à la consolidation des institutions républicaines ? Sans doute il y eut une idée politique dans la genèse de ces mouvements, mais c'était la pensée, en quelque sorte instinctive, qu'il fallait reconstruire de fond en comble l'édifice social, ensuite le désir de mettre le culte de la nation en rapport avec les conceptions religieuses et morales qu'avait répandues la philosophie du XVIIIe siècle.

Une impression assez peu rassurante au premier abord, qui se dégage de cette lecture, même en faisant la part de la fièvre révolutionnaire, c'est que ni la négation religieuse, ni le rationalisme, ni même le déisme ne sont à l'abri des sentiments d'intolérance qu'ils reprochent aux anciens cultes. La statue de la Liberté, voilée et noircie par la fumée du bûcher, qui, dans la grande fête de l'Être suprême, apparut sur les cendres de l'image de l'athéisme, n'était pas la statue de la vraie Liberté, mais celle de la Liberté du Vent, cette idole qui a peut-être causé plus de maux et fait répandre plus de sang que toutes les impostures de la haine et de l'ambition. Et il en sera ainsi tant qu'on chargera les pouvoirs publics de réglementer ce qui appartient essentiellement au domaine de la conscience. D'autre part, il en ressort également cette vérité plus consolante que, grâce aux progrès de l'esprit historique, on peut aujourd'hui comme le fait M. Aulard, aborder non seulement tous les événements de l'histoire religieuse, mais encore les questions les plus brûlantes de la période moderne,

sans préjugé, sans partialité, sans un mot ou une réflexion qui puissent froisser n'importe qui, dans toutes les conditions d'investigation scientifique qui assurent la découverte et la diffusion de la vérité.

GOBLET D'ALVIELLA.

F. H. Chase. — **The Lord's prayer in the early Church.** — Cambridge, University Press. — Londres, Clay (3e fasc. du 1er vol. des « Texts and Studies. Contributions to biblical and patristical literature »).

La Revue a déjà parlé des deux premiers fascicules des *Texts and Studies* publiés à Cambridge sous la direction de M. J. Armitage Robinson. Le premier nous apportait le texte syriaque et grec de l'*Apologie* d'Aristide, le second une étude critique des textes latins et grec de la *Passion* de sainte Perpétue. La contribution de M. Chase se compose d'une étude critique sur le texte de l'*Oratio dominicalis*, qui fait honneur à la sagacité et à l'érudition de l'auteur, mais dont les résultats ne justifient pas les efforts qu'ils ont coûtés.

Il y a deux parties à distinguer dans l'œuvre de M. Chase : d'une part un principe général, d'autre part un examen minutieux de tous les témoignages directs ou indirects qui permettent de reconnaître le texte authentique de chacune des requêtes comprises dans l'Oraison dominicale. Le principe général, c'est que, dans les études de critique biblique, on ne tient pas suffisamment compte de l'élément liturgique du culte de la synagogue juive. Comme les premières communautés chrétiennes ont été des synagogues, elles ont dû hériter d'une quantité d'habitudes, d'images et de formules provenant de la synagogue juive. Tantôt elles les ont accommodées aux besoins nouveaux de la foi chrétienne, tantôt elles ont coulé les idées ou les traditions nouvelles dans des formes analogues à celles de la synagogue. Ainsi les Évangiles ont été fixés, dans leurs rédactions devenues canoniques, par l'usage liturgique des récits concernant la vie et les enseignements du Christ. Et les variations des évangiles synoptiques doivent être attribuées à la coexistence de diverses traditions liturgiques par le fait de la coexistence de diverses sortes de synagogues. De même que déjà dans le judaïsme il y avait des synagogues proprement hébraïques où le culte se célébrait en araméen et des synagogues hellénistiques où le service se faisait en grec, de même dans la chrétienté primitive il y eut des communautés où l'on parlait araméen et d'autres où l'on employait le grec hellénistique. Dès le début il y eut ainsi une version grecque des récits ou des formules liturgiques figurant dans le culte chrétien original et lorsque, plus tard, les formes araméennes primitives furent à leur tour traduites en grec, il y eut de nouvelles versions hellénistiques, différentes de la première, non seulement parce qu'elles émanaient d'autres traducteurs, mais encore parce que les textes araméens sur les-

puis où les Actes avaient eux-mêmes subi des altérations depuis l'origine.

Sous leur apparente nouveauté les principes énoncés par M. Chase ne modifient pas grand'chose aux idées généralement reçues. Ce n'est pas d'aujourd'hui, en effet, que les évangiles synoptiques ont été reconnus comme de merveilleux spécimens de l'haggada pure, et que leurs diverses rédactions ont été attribuées à la prédominance de certains recueils de traditions dans les lectures publiques ou dans les enseignements catéchétiques des communautés chrétiennes primitives. M. Chase insiste, il est vrai, sur le caractère liturgique des recueils et des formules et sur la distinction qu'il convient d'établir entre les liturgies araméennes et hellénistiques. Cette distinction est juste, mais depuis longtemps universellement admise. Ce qui l'est moins, c'est d'accorder une si grande importance à l'élément liturgique du culte chrétien primitif. Or, sur ce point il me semble que l'auteur fait fausse route. Le caractère propre des premières communautés, c'est justement que l'inspiration individuelle, l'exaltation spirituelle, l'enthousiasme avec sa nature indisciplinée y dominent sur le ritualisme et le cérémonialisme traditionnel. Le prophète y règne plutôt que le scribe. Sans doute, il ne faut pas non plus exagérer ce caractère anarchique des premières églises et méconnaître entièrement les éléments réguliers, traditionnels et liturgiques du culte. La *Didaché* nous prouve que déjà de très bonne heure ils ont revêtu des formes arrêtées. Mais rien ne nous autorise à supposer que ces formes aient été fixées jusque dans le détail des expressions, dès le début, dans deux ou trois types normatifs. Cette uniformité liturgique est le résultat d'une longue évolution ; elle n'existe guère que dans une église centralisée, où le pouvoir central ramène à l'unité les divergences locales et impose un type commun. Il n'y a rien de semblable dans les communautés chrétiennes primitives : aucun pouvoir directeur unique, une indépendance complète des églises les unes à l'égard des autres, une floraison luxuriante de doctrines gnostiques contraires les unes aux autres, des conflits aigus entre des tendances hostiles, un état largement démocratique, voilà ce que nous présentent ces églises.

J'insiste sur cette critique, parce qu'elle enlève toute valeur à ce prétendu principe liturgique auquel M. Chase tient beaucoup pour la reconstitution critique du texte des synoptiques, notamment de l'Oraison dominicale. Nous connaissons fort mal les liturgies de la synagogue juive ; nous ne connaissons pas du tout celles des premières communautés chrétiennes, soit sous leur forme araméenne, soit sous leur forme hellénistique ; il est plus que probable que les types liturgiques généreusement attribués par M. Chase aux premiers chrétiens, n'ont jamais existé dès cette haute antiquité. Et c'est en se fondant sur de pareilles données que vous voulez déterminer, à une lettre près, le texte authentique de l'Oraison dominicale ! C'est là, ce me semble, une entreprise désespérée.

Aussi bien, dans la seconde partie, de beaucoup la plus longue, de son étude, M. Chase va-t-il chercher ses arguments dans la littérature post-apostolique ou patristique bien plutôt que dans des textes liturgiques introuvables. C'est là

qu'il déploie véritablement une vaste érudition, mais j'avoue qu'elle me paraît à chaque instant bien superflue. Je ne vois pas bien de quelle utilité peuvent être pour l'établissement du texte primitif de l'Oraison des citations empruntées aux Pères du IIIe et du IVe siècle. A cette époque, en effet, le texte canonique de la célèbre prière est fixé. C'est dans l'interprétation que les auteurs ecclésiastiques donnent du texte, que M. Chase espère trouver des indications qui lui permettent de remonter au vrai texte primitif. En agissant ainsi il fait vraiment trop d'honneur à l'exégèse le plus souvent fantaisiste des Pères.

Il est arrivé au savant critique anglais ce qui arrive souvent aux hommes qui s'absorbent longuement dans la contemplation d'un même sujet. Il a fini par voir partout des allusions à l'Oraison dominicale. Aussi croirait-on qu'il suit une corrélation entre les requêtes de cette belle et simple prière et les termes métaphysiques et mystiques de la prière sacerdotale dans le IVe Évangile (p. 111), ou bien encore qu'il trouve un parallélisme entre le récit de la tentation et les termes de l'Oraison (p. 100)! Ce sont là des procédés de prédicateur, mais je ne puis leur reconnaître aucune valeur scientifique. M. Chase, d'ailleurs, considère la Bible comme un tout homogène, dont il cite des passages empruntés indistinctement à chaque livre, sans se demander quelle en peut être la date ou l'authenticité. Le IVe Évangile relate les paroles du Christ aussi bien que les synoptiques. Le commandement adressé par le Christ ressuscité à ses apôtres en Galilée : « Allez enseigner toutes les nations au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (Matth., XXVIII, 19), est admis d'emblée comme une parole authentique du Christ (p. 11). Toutes les Épîtres pauliniennes sont citées indistinctement et l'on est stupéfait de voir la quantité d'allusions à l'Oraison dominicale que l'auteur y relève. Je ne puis pas me réconcilier avec cette méthode, si générale chez les critiques bibliques, de voir un rapport de dépendance entre deux textes dès qu'il y est découvert un mot commun, ce mot fût-il le plus généralement usité dans le langage biblique.

Je ne saurais reprendre ici la discussion de chacun des termes de l'Oraison. On trouvera difficilement un ensemble de renseignements plus complets que chez M. Chase pour éclairer sa foi. Il est particulièrement intéressant de voir comment il relève dans l'Ancien Testament une bonne partie des éléments dont se compose la prière classique des chrétiens. Deux points surtout sont importants, au point de vue religieux, dans les variantes du texte. C'est d'abord l'insertion d'une requête à l'effet d'obtenir le Saint-Esprit : ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς, qui se trouve dans un manuscrit cursif (700 de Gregory) et pour laquelle M. Chase revendique l'autorité de Grégoire de Nysse, de Maxime, et, ce qui vaut mieux, de Marcion d'après Tertullien. C'est en second lieu le texte classique : ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, que M. Chase traduit par « délivre-nous du Malin » (et non : du mal), prenant ainsi la défense de l'interprétation adoptée par les réviseurs de la Version autorisée ou officielle de l'Église anglicane. Près de 100 pages sur 167 sont consacrées à discuter cette

interprétation, — chose d'autant plus remarquable que M. Chase, partout ailleurs, ne discute pas le sens de la prière, mais l'authenticité des expressions. Or, ici, le texte est resté le même dans les deux cas.

J'ai lu toute cette discussion avec un vif intérêt, mais sans être entièrement convaincu. Le plus ancien témoignage que nous ayons, celui de la *Didachè*, ch. x, est positivement contraire à l'interprétation de M. Chase : μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ. Il n'est pas possible de traduire ici : « délivrer du Malin. » De même le témoignage de Cyprien me paraît, contrairement à M. Chase, en faveur de la traduction : « délivre-nous du mal. » Voici comment il s'exprime dans le *De oratione dominica* : « In novissimo enim ponimus : « sed libera nos a malo », *comprehendentes adversa cuncta quae contra nos in hoc mundo molitur inimicus*, a quibus potest esse fida et firma tutela, si nos Deus liberet, si deprecantibus atque implorantibus opem suam praestet. Quando autem dicimus : libera nos a malo, nihil remanet quod ultra adhuc debeat postulari, quando semel protectionem Dei adversus malum petamus; qua impetrata, *contra omnia quae diabolus et mundus operantur securi* stamus et tuti. »

Cyprien me paraît donner ici la véritable solution. Pour lui : « délivre-nous du mal » et « délivre-nous du Malin », c'est tout un. Il dit positivement que « libera nos a malo » vise la protection contre toutes les choses que le diable et le monde (par opposition à la société chrétienne) machinent, c'est-à-dire contre tous les maux physiques et moraux dont le diable et le monde inspiré par lui sont les instigateurs. Il ne fait pas de métaphysique, pas plus que les premiers chrétiens, lesquels n'auraient pas compris que l'on accordât une telle importance à la question. Ils admettaient incontestablement l'existence de mauvais esprits, de démons et du diable, sans être plus nettement fixés sur les relations entre ces démons et ce diable que ne le furent les païens au sujet de la hiérarchie des mauvais esprits. Ces démons, ce diable étaient considérés par eux comme les auteurs et les instigateurs de tout mal, aussi bien des maux physiques (voir les guérisons miraculeuses) que des maux de l'ordre moral, et ils étaient spécialement admis comme les inspirateurs de tout ce qui était antichrétien. Demander à Dieu de les *délivrer du mal* ou de les *délivrer du Méchant*, c'était la même chose et ils ont admis simultanément les deux interprétations. La question n'a d'importance réelle que pour ceux auxquels il répugne de penser que Jésus croyait au diable, parce qu'ils n'y croient pas eux-mêmes.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

Obsèques de M. Renan. — Notre collaborateur, M. Albert Réville, a dit dans les pages précédentes quelle perte la science des religions a faite en la personne d'Ernest Renan. Dans le deuil national provoqué par la mort de l'illustre écrivain, il y a une part spéciale et plus intime pour ceux qui se consacrent aux études d'histoire et de critique religieuses, dont il a été le restaurateur en France et dans lesquelles il a si puissamment marqué l'empreinte de son esprit pour le monde scientifique tout entier. La cause à laquelle la rédaction de la *Revue de l'Histoire des Religions* travaille sans relâche depuis treize ans, était une de celles qui lui tenaient le plus à cœur. Par le prestige de son talent littéraire il avait forcé le public à comprendre l'importance et l'intérêt de ces études, sur un domaine qu'en dehors des pays protestants on considérait comme soustrait à l'enquête scientifique et propre seulement à provoquer des apologies ou des attaques dédaigneuses et violentes. Ernest Renan a été le principal artisan de la nouvelle disposition de l'esprit public qui a rendu possibles la création des chaires consacrées à l'enseignement de l'histoire des religions, celle des institutions destinées à faire connaître les monuments religieux de tous les temps et de tous les peuples, celle de notre *Revue* elle-même. En adressant à sa mémoire l'hommage de notre admiration et de notre reconnaissance, nous accomplissons le plus élémentaire de nos devoirs.

Plusieurs parmi nous ne partagent pas les doctrines philosophiques de Renan ; ses jugements historiques ou religieux ne sont pas acceptés par maint collaborateur de la *Revue de l'Histoire des Religions*. Mais, tous, nous désirons nous inspirer de la généreuse sympathie qu'il témoignait envers toutes les manifestations sincères de la vie religieuse, de la tolérance qu'il pratiquait à l'égard des opinions différentes des siennes, de l'impartialité si profondément honnête qu'il observait dans ses recherches historiques et de la liberté scientifique à laquelle il fut dévoué jusqu'au sacrifice. Ernest Renan nous laisse à tous un exemple d'activité infatigable, d'amour passionné pour la vérité et de l'association, plus nécessaire dans nos études que partout ailleurs, de l'érudition qui établit les documents de l'histoire avec l'esprit philosophique qui permet de les comprendre. Le meilleur hommage que nous puissions lui rendre, c'est de

profiter de cet exemple et de ne pas laisser s'affaiblir ou s'éteindre la flamme qu'il a rallumée sur l'autel de la science française.

Les obsèques de Renan ont eu lieu le vendredi, 7 octobre, dans ce Collège de France dont il était l'administrateur depuis la mort de Laboulaye et où il avait trouvé l'asile propice aux recherches libres et désintéressées qui convenait le mieux à sa nature. Ses funérailles ont été célébrées aux frais du Trésor et par les soins de l'État, en présence des délégations de tous les corps officiels, notamment de toutes les Facultés, y compris la Faculté de théologie protestante, de toutes les Écoles de l'enseignement supérieur à Paris, et au milieu d'un immense concours d'amis et d'admirateurs. Six discours ont été prononcés dans la cour d'honneur du Collège de France, entièrement tendue de draperies noires, où se dressait le catafalque : M. Bourgeois, ministre de l'Instruction publique, a parlé au nom du gouvernement ; M. Gaston Paris, au nom du Collège de France ; M. Barbier de Meynard, au nom de la Société asiatique ; M. Barbier, premier président honoraire à la Cour de cassation, au nom du Conseil de l'ordre de la Légion d'honneur.

Le discours de M. Bourgeois a produit une grande impression sur l'assistance. Une fois de plus le ministre s'est montré heureusement inspiré et a parlé un langage digne du grand maître de l'Université. Nous en donnons ici la reproduction intégrale :

« Messieurs,

« Il ne m'appartient pas de retracer ici la vie d'Ernest Renan, ni de juger son œuvre et son génie. Je dois laisser cette tâche, faite pour tenter les plus grands, à ceux qui furent les compagnons de ses travaux. Je veux seulement, après avoir offert à sa noble veuve le témoignage de notre profonde sympathie, dire en quelques mots pourquoi il a paru au gouvernement de la République que sa mémoire ne pouvait être trop solennellement honorée.

« Messieurs, la mort de Renan est un deuil pour les lettres françaises, pour la science et pour la pensée humaine.

« La langue française a perdu un de ses maîtres. « On ne la trouve pure, disait-il, cette vieille et admirable langue, que quand on ne la sait pas. » Nul ne l'a connue mieux que lui, et mieux aimée. Elle lui a été reconnaissante et lui a donné d'écrire des œuvres qui vivront autant qu'elle-même. Que de pages tracées dans nos mémoires depuis cette invocation à l'âme de sa sœur Henriette, qui ouvre la grande *Histoire des Origines du christianisme*, jusqu'à la « Prière sur l'Acropole » et la « Résignation à l'oubli » ! Œuvres variées d'histoire ou touchants tableaux de la vie d'enfance, conférences et discours, feuilles « jetées au vent » ou profondes études philosophiques, on goûte à les lire une saveur exquise et pénétrante, d'une plénitude presque immense ; c'est bien « la vieille langue », avec toute sa clarté, sa probité séculaire, et c'est autour d'elle comme un charme de jeunesse nouvelle. Cette jeunesse ne passera point : avant même

que sa main fût arrêtée par la mort. Renan avait pris sa place parmi les classiques de la France.

« Ce qui se fait sans les Athéniens, avait-il dit, est perdu pour la gloire. » Si dans sa conscience d'artiste il ne voulut jamais laisser paraître un de ses écrits sans l'avoir orné d'une forme parfaite. Mais la conscience du savant n'était chez lui ni moins haute ni moins scrupuleuse. Le bruit fait autour de ses œuvres légères et charmantes où il se délassait de ses grands travaux, l'aimable légende qu'il laissait se former autour de lui avec une indifférence sereine et quelque peu dédaigneuse, ne doivent pas nous faire oublier le fondement le plus solide de sa gloire, cette érudition prodigieuse, cette science aussi vaste que profonde, qui, pendant un demi-siècle, a fait de lui le maître par excellence de la critique historique. Philologue, exégète, épigraphiste, archéologue, qu'il s'agit de l'histoire littéraire de la France au XIVe siècle, de l'histoire des langues sémitiques, de celle du peuple d'Israël ou de celle des premiers siècles de l'Église chrétienne, il a donné l'exemple de la recherche la plus rigoureuse et la plus étendue. Si la puissance de son esprit l'élevait aux généralisations nécessaires, si la passion du beau, inséparable de celle du vrai, lui faisait mettre comme une poésie dans l'interprétation de la réalité, jamais les ailes de sa pensée ne l'entraînaient hors du domaine précis de l'observation scientifique. On peut dire de Renan ce qu'il disait de Claude Bernard : « La plus haute philosophie sortait « pour lui de l'enchaînement des faits constatés avec une inflexible rigueur. »

« Messieurs, ce qui fait l'originalité singulière de l'œuvre d'Ernest Renan, ce qui explique son action profonde, c'est d'avoir porté cette méthode scientifique dans un domaine nouveau : l'histoire religieuse. C'est la philologie, science d'observation minutieuse et merveilleux instrument de certitude, qui l'a conduit d'un pas assuré sur ce terrain jusqu'alors à peine entr'ouvert à la science. Avec quel respect il a abordé ces problèmes, vous le savez, Messieurs, avec quelle sympathie attendrie pour des croyances abandonnées dans un héroïque déchirement, mais aussi avec quelle fermeté d'esprit et de volonté !

« Il avait prononcé ce mot redoutable : « Les religions se donnent comme des « faits et doivent être discutées comme des faits, c'est-à-dire par la critique his- « torique » ; et comme il pratiquait cette règle qu'il avait lui-même formulée : « qu'il n'est pas permis au savant de s'occuper des conséquences qui peuvent « sortir de ses recherches », son génie, au prix de quels sacrifices ! poursuivit sa route inflexible.

« Messieurs, cette grande œuvre domine les dernières années de notre siècle. Par une sorte d'évocation toute-puissante, Renan a ressuscité devant nos yeux l'âme religieuse des premiers âges de l'Église, comme Michelet avait fait revivre l'âme historique de la vieille France. Les traits de cette image sont-ils définitifs ? Le temps n'est pas venu de l'affirmer. Mais nous savons qu'il y a dans ce monument d'indestructibles parties : l'œuvre s'impose à l'admiration par la profondeur de la science, la liberté de l'examen et la magie de l'expression.

« Elle s'impose aussi, et non moins fortement, par son unité. Les sept volumes de l'*Histoire des Origines*, et à côté les pages plus récentes du *Peuple d'Israël*, sont d'un même souffle, d'une invariable direction. On a parlé, — c'était presque une mode, — des incertitudes de l'esprit de Renan. Peut-on accuser d'incertitude celui qui a mené, d'un seul sillon, ce labeur de vingt-six années ? Certes, il s'est complu, dans certains de ses écrits, « à varier, comme il le dit, « les points de vue et à écouter les bruits qui viennent de tous les côtés de l'ho-« rizon » ; mais est-il besoin de rappeler à ceux qui ont lu vraiment ses livres qu'il faisait rigoureusement la part du doute et qu'il ne l'a jamais laissé pénétrer là où l'affirmation paraissait possible à son honnêteté ? Il avait à un égal degré le sentiment des limites de la connaissance et la passion de la tolérance. Nul ne chercha et ne défendit avec plus de fermeté des solutions précises dans le domaine des vérités scientifiques. Au delà, c'était pour lui l'hypothèse, et la souplesse de sa pensée se prêtait sans effort aux mille apparences des choses ; la joie de son vaste esprit était « de réfléchir en soi une portion de plus en plus « grande de ce qui est » ; mais il ne se reconnaissait plus le droit d'affirmer et de conclure. Il voulait rester un témoin attentif et clairvoyant et se refusait à devenir un juge. L'ironie dont il enveloppait son témoignage n'était point l'ironie desséchante du scepticisme ; c'était le conseil de prudence donné par l'esprit de doute à l'esprit d'affirmation, c'était le scrupule très délicat de la raison éprise d'idéal mais résolue à la vérité. Sous la verdure merveilleuse incessamment mouvante aux souffles divers de l'infini, le roc breton se dresse et n'a jamais tremblé.

« Ses ennemis se sont cependant demandé si, dans le domaine des vérités morales, un esprit de cette puissance n'avait pas un devoir particulier ? Oui, Messieurs, le génie est responsable envers son temps. Je ne crois pas que Renan l'ait jamais oublié. Le vin qu'il a versé à notre siècle est un vin subtil et fort, et quelques-uns s'en sont enivrés. Laissez passer les années et comptez sur ses qualités généreuses. La morale de Renan est, en somme, une morale d'activité, de courage et de bonté : « Allez, dit-il aux jeunes gens, allez de l'avant avec « courage ; allez, allez ; ne perdez jamais le goût de la vie. Croyez à une loi su-« prême de raison et d'amour qui embrasse le monde et l'explique. Croyez au « bien ; le bien est aussi réel que le mal, et seul il fonde quelque chose ; le mal « est stérile. » Messieurs, celui-là peut être écouté avec confiance qui prêche la volonté de vivre et d'agir, le devoir de la tolérance, la tendance à la perfection intellectuelle et la loi de vérité et d'amour.

« Et celui-là doit être salué avec respect, s'il a su, comme Renan, faire de sa vie entière un exemple de ses idées. L'unité de son œuvre est égalée par l'unité de son existence. On a demandé où était la certitude de sa doctrine ; elle est dans sa belle vie, que, pour obéir à sa conscience, il a deux fois brisée. A vingt-trois ans, le jour où il sentit la raison triompher en lui de la foi, il avait quitté Saint-Sulpice, sa chère maison, et l'avenir assuré ; plus tard, avec la

même tristesse et la même résolution, il abandonna le Collège de France, qui semblait le domaine nécessaire de son esprit, plutôt que d'incliner son enseignement devant une autorité extérieure. Malgré les lourdes charges de famille, dans l'incertitude du lendemain, il se remit à son travail solitaire, sans hésitation, sans bruit, avec toute sa souriante sérénité.

« Messieurs, le voici mort, mort fidèle à lui-même, dans ce Collège de France qu'il appelait « une institution laïque et indépendante... un établissement dont « la loi fondamentale est la liberté ».

« Il a été l'un des plus puissants ouvriers de la révolution philosophique qui fera du dix-neuvième siècle une des grandes époques de l'histoire des idées.

« Dans cette œuvre il a réuni les qualités les plus diverses : la science profonde, la haute moralité et le don de créer la beauté. Il a eu, suivant son mot à l'Académie, « l'amour de la vérité, le génie qui la trouve et l'art savant qui la fait « valoir ». De là l'extraordinaire éclat et l'influence de son œuvre ; il a certainement changé quelque chose dans l'état de conscience de l'humanité.

« Messieurs, vous vous rappelez tous les admirables paroles que Renan prononçait, à Tréguier, il y a quelques années, en songeant à l'heure où nous sommes : « Ce que j'ai toujours eu, c'est l'amour de la vérité. Je veux qu'on « mette sur ma tombe : *Veritatem dilexi*. Oui, j'ai aimé la vérité, je l'ai cherchée, « je l'ai suivie où elle m'a appelé sans regarder aux durs sacrifices qu'elle m'im- « posait. J'ai déchiré les liens les plus chers pour lui obéir. Je suis sûr d'avoir bien fait. » Messieurs, c'est parce qu'il a aimé la vérité de cet amour sans partage et sans faiblesse que nous l'honorons aujourd'hui.

« La vie de l'homme est courte, mais la mémoire des hommes est éternelle. « C'est dans cette mémoire qu'on vit réellement. » La vie qu'il appelait la vie véritable commence aujourd'hui pour Renan. Puisse-t-il demain la vivre glorieusement, à quelques pas d'ici, au sommet de la montagne de la science, dans ce temple où la République veut que dorment côte à côte, entourés de la même reconnaissance, ceux qui ont défendu l'indépendance de la patrie française et ceux qui ont servi la liberté de l'esprit humain. »

L'enseignement de l'histoire des religions à Paris. — La plupart des programmes universitaires ne sont pas encore publiés au moment où nous écrivons ces lignes. Dès à présent nous pouvons faire connaître ceux des cours qui sont spécialement consacrés à l'histoire des religions.

Au Collège de France, M. *Albert Réville*, professeur d'histoire des religions, exposera cette année l'Histoire évangélique, et fera l'étude exégétique des textes des évangiles synoptiques.

A l'École des Hautes-Études, section des Sciences religieuses, le programme des conférences est ainsi composé :

I. — Religions des peuples non civilisés. — M. L. *Marillier* : Le tabou polynésien, les mardis, à neuf heures. — Discussion des diverses théories relatives au totémisme, les samedis, à neuf heures et demie.

II. — *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne.* — M. *Léon de Rosny* : Les mythes de Soua-moo et l'Ethnographie préhistorique de l'Extrême-Orient. — Les origines du Taoïsme et la doctrine religieuse des naturalistes chinois. — Les religions du Pérou antique, les lundis, à deux heures un quart. — Explication de textes bouddhiques chinois, siamois, thibétains et japonais. Interprétation du Tonalamatl mexicain. — Le quipou, les jeudis, à deux heures un quart.

III. — *Religions de l'Inde.* — M. *Sylvain Lévi* : Étude du Bouddhisme septentrional. L'Abhidharma-koça, les mardis et les vendredis, à dix heures et demie.

IV. — *Religions de l'Égypte.* — M. *Amélineau* : Le livre des funérailles des anciens Égyptiens, les lundis à dix heures. — Explication de textes coptes, les mercredis, à dix heures.

V. — *Religions des peuples sémitiques.* — 1° *Hébreux et Sémites occidentaux.* — M. *Maurice Vernes* : Histoire du peuple d'Israël depuis les origines jusqu'à David, les vendredis, à trois heures et demie. — Explication du livre des Prophéties d'Isaïe (première partie), les mercredis, à trois heures.

2° *Islamisme et religions de l'Arabie.* — M. *Hartwig Derenbourg* : Explication du Coran, avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Beïdhâwî, d'après l'édition de M. Fleischer, les lundis, à cinq heures. — Étude et classification des divinités de l'Arabie méridionale, d'après les inscriptions sabéennes et himyarites, les mercredis, à quatre heures.

VI. — *Religions de la Grèce et de Rome.* — M. *André Berthelot* : Religion de l'époque homérique et hésiodique, les mardis, à deux heures. — La religion romaine, les vendredis, à deux heures.

VII. — *Littérature chrétienne.* — 1° M. *Sabatier* : Histoire des conflits de l'apôtre saint Paul avec les chrétiens judaïsants de l'âge apostolique et étude critique des textes qui s'y rapportent, les jeudis, à neuf heures et à dix heures.

2° M. *Massebieau* : Philon le Juif. Rapports des livres du Nouveau Testament avec ses œuvres, les mardis, à dix heures.

VIII. — *Histoire des Dogmes.* — 1° M. *Albert Réville* : Époques et divisions principales de l'histoire des dogmes chrétiens. Ouvrages et documents qui les caractérisent, les lundis et jeudis, à quatre heures et demie.

2° M. *Picavet* : La scolastique au temps d'Albert le Grand, de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Roger Bacon, les jeudis, à une heure. — La « Métaphysique » d'Aristote, livre VII. Explication du texte et comparaison avec les versions du moyen âge, avec les commentaires d'Albert le Grand et de saint Thomas, les jeudis, à trois heures un quart.

IX. — *Histoire de l'Église chrétienne.* — M. *Jean Réville* : Les grandes persécutions et la reconnaissance officielle du christianisme dans l'empire romain, les mercredis, à cinq heures. — Histoire de la théologie critique au XIXe siècle, les samedis, à quatre heures et demie.

X. — *Histoire du Droit Canon.* — M. Esmein : L'« Inquisitio haereticae pravitatis » ; histoire et théorie, les mardis, à deux heures et demie. — Les principaux recueils de droit canonique édités en France, depuis le recueil de Denys le Petit jusqu'à l'achèvement du « Corpus Juris Canonici », les samedis, à trois heures et demie.

Cours libres : M. J. [illegible], docteur en théologie, exposera l'Histoire de l'Église copte, surtout à partir de l'invasion de l'Égypte par les musulmans, les samedis, à deux heures. — M. A. Quentin, docteur en théologie, expliquera le texte de la Descente d'Ishtar aux enfers et exposera les idées des Chaldéens sur l'âme et son immortalité, les lundis, à trois heures un quart et les samedis à une heure.

Tous ces cours sont gratuits. Ils commenceront le lundi 21 novembre.

Publications récentes : 1° Le *Journal asiatique* (numéro de juillet-août) contient, outre une curieuse notice de M. Hartwig Derenbourg sur le nom divin Allâh retrouvé par lui dans une inscription minéenne, le remarquable rapport où M. James Darmesteter, secrétaire de la Société asiatique, passe en revue les travaux des orientalistes français pendant les années 1890 à 1892. La lecture de ce long inventaire des œuvres publiées dans le domaine spécial de la science française laisse une impression très favorable. Nos orientalistes ont beaucoup travaillé et, en général, fait de bonne besogne. Ils doivent savoir gré à M. Darmesteter de la façon dont il fait valoir leurs écrits. Il est impossible de rédiger d'une façon plus agréable à la lecture le tableau d'une activité scientifique, quelque peu rébarbative par nature.

La plupart des travaux où l'histoire religieuse est intéressée, ont déjà été signalés en leur temps dans la *Revue de l'Histoire des Religions*. Parmi ceux qui ont été oubliés, il en est un pour lequel le rapport de M. Darmesteter offre une excellente occasion de réparer notre omission. C'est le *Siasset namèh, Traité de gouvernement composé pour le sultan Melik-chah par le vizir Nizam oul-Moulk* (texte persan, IX-215 p. in-8° ; Paris, Leroux ; 1891). Le sultan Seldjoukide, Melik Shah, avait demandé à ses ministres persans de lui exposer leurs idées sur l'art du gouvernement dans les matières laïques et religieuses. Seul le traité du premier ministre, Nizam oul-Moulk, fut accepté. C'est, écrit M. Darmesteter, « un texte important pour l'histoire des premiers siècles de la Perse musulmane, riche en anecdotes sur les derniers Abbassides, sur les dynasties nationales qui les ont supplantés et sur le siècle même de l'auteur. La question religieuse préoccupait aussi le vizir et son maître, ce qui amène l'écrivain à donner sur les sectes hérétiques qui furent si vigoureuses alors et si remuantes, et dont lui-même devait bientôt être la victime, des détails abondants que l'on ne trouve pas ailleurs. » Le texte persan a été publié par M. Schefer et l'on pourra bientôt juger de sa valeur, dans un cercle plus étendu, grâce à la traduction que l'éditeur fait paraître en ce moment même chez Leroux, dans les *Publications de l'École des Langues orientales*.

— 2° *Funk. Histoire de l'Église*, traduite de l'allemand par M. l'abbé *Hemmer*

t. II, Paris, Colin, in-12 de 470 p.). Nous avons déjà signalé le premier volume de cette traduction du meilleur manuel d'histoire ecclésiastique publié en Allemagne par les théologiens catholiques. M. l'abbé Hemmer n'a pas tardé à donner le second et dernier volume. La part personnelle qui lui revient est ici plus grande que dans la première partie, notamment dans les passages qui traitent de l'histoire de l'Église en France, surtout pour les temps modernes. Le traducteur a ajouté au livre allemand un chapitre final où il trace à grands traits les caractères de l'Église et les conclusions qu'il croit pouvoir en tirer pour son évolution ultérieure. Enfin un index bien conçu complète cet utile manuel.

ALLEMAGNE

Parmi les publications théologiques et historiques, toujours si nombreuses en Allemagne, il faut signaler une bonne étude sur les croyances israélites concernant la vie future : *F. Schwally*, *Das Leben nach dem Tode, nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums* (Giessen, Ricker; in 8 de VIII et 204 p.; 5 m.). L'auteur a divisé son travail en trois parties : 1° les croyances des anciens Israélites; 2° la destruction des anciennes croyances par le jahvisme; 3° les croyances des Juifs à l'époque des Macchabées et au temps de Jésus-Christ. Ses conclusions n'apprennent pas grand'chose de nouveau à ceux qui ont suivi les idées traditionnelles en ces matières; mais sa dissertation offre l'avantage d'une discussion nourrie et inspirée par un sentiment historique très juste. Le point de départ des croyances israélites sur la vie après la mort doit être cherché dans les conceptions animistes. Le jahvisme réagit contre ces croyances par sa doctrine de la rémunération au cours même de la vie terrestre; mais il ne parvint pas à les déraciner dans l'âme du peuple où elles étaient à l'état de superstitions. Enfin, dans la dernière période, les croyances messianiques se joignent au principe de la rémunération terrestre pour produire l'ensemble de conceptions bien connues sur la résurrection corporelle, le jugement final et l'établissement du royaume de Dieu sur la terre.

— Le t. XI du *Theologischer Jahresbericht* (Brunswick, Schwetschke) nous apporte, comme d'habitude, une abondante revue des publications exégétiques, dogmatiques et historiques de l'année précédente (1891) pour tout ce qui concerne le judaïsme, le christianisme et la religion en général. Malheureusement il nous rappelle aussi la grande perte que la théologie allemande a subie en la personne de son directeur, R. A. Lipsius, professeur à l'Université de Iéna. Lipsius était un des représentants les plus distingués de la théologie scientifique en Allemagne. Il avait également marqué sa place dans la philosophie religieuse et dans la critique historique. Sa *Dogmatique* est une œuvre puissante et ses travaux sur la chronologie des papes, sur les actes apocryphes et les légendes des apôtres (*Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, 3 gros vol.), ses innombrables études d'exégèse ou d'histoire des dogmes, épars

dans de nombreuses revues scientifiques, témoignent à la fois d'une grande érudition et d'un sens critique très judicieux. Il est mort le 19 août. Avec lui disparaît encore un des maîtres qui avaient élevé la science théologique allemande à la hauteur d'où elle faisait autorité dans le monde entier.

Le *Theologischer Jahresbericht* était son œuvre. Il n'en rédigeait personnellement qu'une partie, ce qui concerne la Dogmatique, mais il avait su communiquer à ses collaborateurs l'esprit de précision et le souffle libéral qui l'animaient lui-même. La publication est suffisamment enracinée maintenant pour qu'il n'y ait pas à craindre que la disparition de son directeur provoque une nouvelle orientation.

La section consacrée à l'Histoire des religions a été confiée, comme les autres années, à M. K. Furrer, professeur à l'Université de Zurich. Nous engageons fort tous ceux de nos lecteurs qui publient des travaux sur l'histoire des religions, à lui en adresser un exemplaire, afin qu'il puisse en rendre compte et faire pénétrer ainsi dans le cercle étendu des lecteurs du *Theologischer Jahresbericht* les résultats de leurs études.

ANGLETERRE

La légende babylonienne de la création de l'homme. — Dans l'« Academy » du 23 juillet M. A. H. Sayce signalait un fragment de texte mythologique, parmi les documents cunéiformes de Tel-el-Amarna, qui concernant certain Adapa, fils du dieu de la mer, Ea. Le récit, ainsi reconstitué, offre de nombreuses analogies soit avec le mythe de Prométhée, soit surtout avec le récit de la chute dans la Genèse ; il est destiné à expliquer comment l'homme est devenu mortel. En le comparant avec un autre texte cunéiforme de la collection de Kouyoundjik, au Musée Britannique, M. Sayce a constaté que ce dernier raconte le commencement de l'histoire dont les tablettes de Tel-el-Amarna viennent de nous révéler la suite. Il y est parlé du Dieu Anu qui ordonne à l'homme de se dresser debout, change son vêtement, sa nourriture, lui donne pouvoir sur toute la nature visible et le fait monter au ciel, corrigeant ainsi l'œuvre imparfaite d'un créateur antérieur, Ea. Cet homme, dans le texte de Ninive comme dans la tablette égyptienne qui raconte comment il perdit ces privilèges, s'appelle Adapa. M. Sayce fait observer que le signe *pa* se lit en sumérien *ma*. Nous obtiendrions ainsi en sumérien : *Adama*, et il faudrait supposer que la légende, empruntée tout d'abord par les Sumériens aux Sémites, aurait repassé chez ces derniers sous sa forme sumérienne.

Nous ne reproduisons traduction ni commentaire que sous bénéfice d'un contrôle indispensable. Mais il est d'un grand intérêt de suivre toutes les conjectures ingénieuses par lesquelles M. Sayce éclaire d'un jour très original les vieilles légendes bibliques au moyen de renseignements empruntés à l'assyriologie. Nous signalons à ce propos l'article qu'il vient de publier dans l'*Expo-*

sitory Times du mois d'octobre, sous ce titre : « Contributions des récentes découvertes archéologiques à la haute critique de l'Ancien Testament ».

L'Architecture religieuse. — Les origines de l'architecture religieuse ont donné lieu depuis quelque temps en Angleterre à des travaux intéressants. M. William Simpson, l'artiste bien connu de l'« Illustrated London News », qui a beaucoup séjourné dans l'Inde, a soutenu devant la « Royal Asiatic Society » (*On the origin of Indian architecture*, dans le « Journal », t. XX, nouv. série), ainsi que dans les « Transactions » d'une loge d'érudits, les « Quatuor Coronati » (*The worship of death*, janvier 1890), la thèse formulée par Herbert Spencer, que, tout au moins en Orient, le temple procède de la tombe ou de quelque construction en rapport avec les usages funéraires. Un autre architecte, M. W. Lethaby, vient à son tour de publier, sous le titre *Architecture, mysticism and myth* (Londres, Percival ; in-12), un petit volume illustré où il développe l'idée que, à peu près partout, l'architecture religieuse s'est efforcée de reproduire, dans ses temples et même dans ses symboles, la forme supposée de l'univers ou la manifestation de ses principaux phénomènes. Ces études, dues à des esprits réfléchis et compétents, méritent d'être signalées à tous ceux qu'intéressent les questions de symbolisme et d'art comparé, alors même que leurs auteurs semblent singulièrement absolus et exclusifs en voulant ramener toute l'architecture religieuse à une origine unique. Il y a temple et temple, comme il y a religion et religion.

Nouvelles diverses : 1° — M. *Rendel Harris*, bien connu par la découverte du texte syriaque de l'*Apologie* d'Aristide, annonce qu'il a trouvé un nouveau manuscrit de l'ancienne version syriaque des Évangiles, déjà publiée par Cureton.

— 2° R. *Padmaraja Pandit*, membre de la Commission archéologique du Mysore, annonce la prochaine publication d'une revue mensuelle, entièrement consacrée à la littérature jaina. La revue paraîtra, à partir du mois d'avril prochain, à Bangalore, chez l'auteur.

— 3° M. J. *Batchelor*, ancien missionnaire, a publié à la « Religious Tract Society », un nouveau livre sur les Aïnos du Japon : *The Ainu of Japan*. Il faut, en effet, d'après lui, les appeler *Ainu* et pas *Aïno*. Cet ouvrage se recommande par un ensemble d'observations prises sur le vif parmi les derniers représentants de cette race, abâtardie et dépeuplée, que l'on ne trouve plus guère à l'état pur que dans les districts méridionaux de la province de Sakhalin et dans le sud des îles Kouriles. Mais il faut n'accepter que sous bénéfice d'inventaire les théories de l'auteur sur leur religion, car elles ne concordent nullement avec l'état de civilisation très primitif de ces malheureuses populations.

— 4° M. *Edw. B. Tylor* vient de publier une nouvelle édition, fortement revue et augmentée, de son grand ouvrage *Primitive culture* (John Murray, 2 voll.), sur laquelle nous nous proposons d'attirer prochainement l'attention de nos lecteurs.

— 5° L'ouvrage de notre collaborateur, M. Goblet d'Alviella, *La Migration des symboles*, paraîtra bientôt en traduction anglaise, avec une préface par sir George Birdwood, le savant bibliothécaire de l'« India Office ».

— 6° Les conférences données à *University Hall*, à Londres, dans le but de répandre des connaissances d'histoire religieuse et sociale, à un point de vue scientifique et libéral, ont repris depuis le commencement d'octobre. Le *Révérend M. Ph. Wicksteed*, fait une série de dix leçons sur le « Développement d'une religion nationale », à propos de l'histoire religieuse d'Israël, et le docteur en théologie *Brooke Herford*, de Harvard University, traite, en dix conférences, de la « Religion libérale en Amérique ».

HOLLANDE

B. Eerdmans, *Melekdienst en vereering van hemellichamen in Israël's Assyrische periode* (Leyde, Van ...; 1891; in-8 de 13[?] p.). M. Eerdmans est un disciple de Kuenen et de Oort et de plus un assyriologue. Il a observé que les livres sacrés d'Israël ne contiennent pas seulement des légendes et des traditions de même origine que les légendes chaldéennes, mais encore des traces manifestes d'une importation directe de pratiques religieuses assyriennes. D'autre part, il constate dans le royaume de Juda, à la fin du VIIIe et au VIIe siècle, depuis la déportation d'Israël jusqu'à la destruction de Juda, une grande extension du culte de Moloch et du culte des astres. Naturellement on a été porté à rapporter ces phénomènes religieux à l'action assyrienne. C'est cette opinion que M. Eerdmans soumet ici à un contrôle sévère. Il recherche d'abord les témoignages des livres de la Loi et des autres livres de l'Ancien Testament concernant les deux cultes incriminés, examine ensuite les données des textes assyriens et arrive à cette conclusion, que ces textes nous montrent bien chez les Assyriens l'origine du culte des astres, mais non celui de Moloch. Ce dernier, en effet, n'a jamais eu grande importance en Assyrie, tandis qu'il offre les plus étroites analogies avec les cultes des peuples voisins des Israélites et apparentés à eux. M. Eerdmans a donc entrepris de grouper les renseignements qu'il a pu trouver sur la religion des Moabites, des Ammonites et des Égyptiens, mais il n'y a pas trouvé d'explications satisfaisantes de l'extension du culte de Moloch en Juda. L'analyse des caractères les plus anciennement attestés de Jahvé dans l'Ancien Testament l'a amené, au contraire, à la conclusion que le culte de Jahvé et le culte des Molochs (ou plus exactement des dieux dits Melek) sont de même nature. Même cruauté, même avidité, mêmes sacrifices terribles, notamment des sacrifices d'enfants. Le développement du culte de Moloch, en Juda, aux VIIIe et VIIe siècles, doit donc être considéré comme un réveil de l'orthodoxie jahviste contre le jahvisme réformé des prophètes.

La partie la plus intéressante de ce travail est celle où l'auteur établit la généralité de la pratique du sacrifice des enfants dans le culte primitif de Jahvé.

On aura peut-être plus de peine à le suivre, lorsqu'il attribue une origine spécifiquement assyrienne au culte des astres chez les habitants de Juda. De ce qu'il n'y a guère de témoignages positifs de ce culte antérieurs au VIIe siècle, il n'est pas permis de conclure qu'il n'existait pas. Tout semble, au contraire, nous obliger à le supposer beaucoup plus ancien. Le culte des astres est un des caractères fondamentaux de toutes les religions sémitiques. Il se révèle à nous par quantité de noms de lieux, qui étaient consacrés au soleil, à la lune, etc. La séparation que M. Kerdmans établit entre les cultes de Baal et d'Asera, d'une part, et le culte des armées célestes, d'autre part, est beaucoup trop absolue : nous avons affaire ici à diverses formes, plus ou moins compliquées, d'un même culte et non à deux manifestations, entièrement indépendantes l'une de l'autre, de la vie religieuse en Israël. Enfin il y a, ce semble, des témoignages qui attestent suffisamment l'ancienneté du culte des astres en Israël.

L'étude de M. Kerdmans mérite d'être prise en sérieuse considération. La comparaison des données fournies par l'Ancien Testament et des renseignements de plus en plus abondants que fournissent les documents chaldéens, assyriens et égyptiens ou l'archéologie sémitique comparée, est actuellement la seule méthode qui puisse faire faire de sérieux progrès à l'histoire religieuse du peuple d'Israël.

— *J. H. Lamers. De wetenschap van den godsdienst I. Historisch deel*, 2e partie. — MM. Cramer et Lamers, professeurs à l'Université d'Utrecht, publient à intervalles indéterminés des études d'histoire et de critique religieuses, d'exégèse, de dogmatique ou de philosophie, chez l'éditeur Breyer, sous le titre : *Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte*. Cette collection forme déjà huit volumes, tous entiers composés par ces deux auteurs. C'est là que M. Lamers fait paraître, par sections détachées, le Manuel de la science des religions dont nous avons déjà parlé lors de la publication des deux premières livraisons. Celles-ci contenaient une Introduction générale et la première partie de l'histoire religieuse, consacrée aux religions des peuples non civilisés (t. VII, fasc. 2 et 3). Depuis lors deux fascicules nouveaux ont été publiés (t. VII, 4 et t. VIII, 3). Le dernier, que nous avons sous les yeux, expose l'histoire des religions sémitiques et passe en revue après une introduction spéciale : 1° les Sémites méridionaux, comprenant les Arabes avant l'islamisme ; 2° les Sémites septentrionaux de l'est, comprenant les Assyriens et les Babyloniens ; 3° les Sémites septentrionaux de l'ouest, c'est-à-dire les Chananéens, les Phéniciens, les Philistins (avec des réserves sur leur caractère ethnique) et autres populations voisines ; 4° l'islamisme.

M. Lamers — nous l'avons déjà dit — ne prétend pas faire une œuvre de haute synthèse historique. Il se propose tout simplement de fournir aux étudiants qui suivent son cours un manuel clair et commode, auquel il puisse rattacher son enseignement. Il ne se pique pas de résoudre les questions, si nombreuses encore, surtout en ce qui concerne les religions sémitiques, dont les

solutions ne sont pas encore acquises à la science. Il cherche simplement à mettre ses auditeurs au courant de l'état actuel de ces questions, à leur signaler les récents et les meilleurs travaux où ils pourront les étudier, et le plus souvent il ne se prononce même pas entre les diverses hypothèses qu'il expose. Son livre est pratique et rendra de réels services, surtout lorsqu'il sera muni d'un bon index. Il donne beaucoup de renseignements, généralement puisés aux bonnes sources. On regrette seulement qu'il soit publié par fragments dans une collection qui contient des mémoires d'une tout autre nature. Il sera indispensable de le réimprimer en un seul volume et à part, lorsque l'œuvre sera achevée.

DANEMARK

Le programme des cours et conférences de l'Université de Copenhague nous apprend que le Dr [illegible], privat-docent à la Faculté de philosophie, fera cette année un cours sur la Méthode de la science générale des religions. C'est la première fois qu'un cours de ce genre sera professé à Copenhague.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. **Académie des inscriptions et belles-lettres.** — *Séance du 22 juillet* : M. *Bréal* présente des corrections au texte de la formule de conjuration trouvée à Hadrumète (voir notre compte rendu de la séance du 1er juillet).

M. *Boissier* fait connaître une inscription, trouvée par MM. Carton et Denis à Henchir-Matria (Tunisie) sur des fragments de pierre et reconstituée par eux. C'est la dédicace du temple du Capitole à Numlulis (?), de l'an 170 de notre ère. Le fondateur énumère les libéralités qu'il a faites à sa ville natale.

— *Séance du 29 juillet* : M. *d'Arbois de Jubainville* expose un mémoire sur le Serment celtique par le ciel, la terre et la mer et compare celui-ci à une forme de serment qui se lit dans l'Iliade, ainsi qu'au serment signalé au ch. v, v. 34-36 de l'Évangile selon saint Matthieu. Ces serments, où il n'est pas fait mention des dieux, remontent à une période historique primitive où les torts des citoyens à l'égard les uns les autres, en matière privée, ne sont pas plus vengés par les dieux dans l'autre vie que par l'État dans la vie présente. La vengeance incombe à l'individu lésé. Le serment par les dieux a été établi pour rendre le dieu, invoqué comme garant, solidaire des intérêts des contractants, de telle sorte que la violation du serment n'est plus seulement un manquement à l'égard d'un autre homme, mais une offense envers le dieu invoqué.

M. *Gsell* fait connaître les fouilles, déjà mentionnées par l'abbé Duchesne, qu'il a faites après l'abbé Saint-Gérand à Tipasa, en Algérie. Il distingue les différentes époques auxquelles remontent les diverses parties de la basilique de Sainte-Salsa. Il signale une chapelle funéraire, construite par l'évêque Alexandre à l'ouest de la ville et où furent recueillis les restes des évêques précédents. L'abbé Saint-Gérand a encore trouvé un sarcophage où l'on voit le Christ donnant la loi, les Quatre Saisons et Moïse frappant le rocher.

— *Séance du 5 août* : M. *Halévy* conclut, de deux inscriptions, découvertes à Zendjirli (à l'extrême limite de la Syrie du nord) et déchiffrées pour la première fois par lui au Musée de Berlin, que la langue des Hittites était sémitique. Elles sont rédigées dans un dialecte phénicien, voisin de l'hébreu. Elles commencent

1. Nous nous bornons à signaler les articles et les communications qui concernent l'histoire des religions.

deux rois du pays de Yadi, appelés Panammou, distants environ de cent ans l'un de l'autre. Le second était contemporain de Téglath-Phalasar, roi d'Assyrie, et de la déportation des tribus d'Israël.

— *Séance du 26 août :* Le nouveau directeur des fouilles d'Égypte, M. de Morgan, a eu la main heureuse pour ses débuts. Il s'est attaqué au site de Memphis et a découvert dans les débris du temple de Phtah divers monuments de grande importance. Parmi eux on distingue surtout une grande barque en granit, analogue à celle qui se trouve au Musée de Turin, mais dont les figures sont détruites ; plusieurs colosses fragmentés de Ramsès II et surtout deux figures gigantesques dédiées par ce pharaon et représentant le dieu de Memphis, Phtah, à la face fine, debout, enveloppé du linceul des momies et tenant un sceptre à deux mains. On a retrouvé aussi des statues isolées dressées dans une cour ou dans une chambre. Si l'on se rappelle que nous ne possédions encore aucune image divine de grande taille, si bien qu'on avait nié l'existence de statues des dieux dans les sanctuaires égyptiens, on comprendra toute l'importance de la découverte. Les travaux continuent et M. de Morgan se propose de tenir l'Académie au courant de ses recherches.

La séance s'est terminée par une communication de M. *[illegible]*, relative au catalogue général des manuscrits des bibliothèques, et par la lecture faite par M. *Homolle*, directeur de l'École française d'Athènes, sur les fouilles entreprises en Grèce par les élèves de l'École d'Athènes au cours de l'année 1892. (C. r. reproduit du journal *Le Temps* du 28 août.)

— *Séance du 16 septembre :* M. *Menant* présente l'estampage d'un bas-relief hittite, découvert à Angora, où l'on voit deux personnages et une invocation au dieu Sandu, en caractères hittites. Il rappelle que les monuments hittites ne sont pas nécessairement l'œuvre des populations appelées Hittim dans la Bible, mais de l'ensemble des peuples que les Égyptiens appellent Khétas et les Assyriens Khatti.

— *Séance du 30 septembre : Légendes mégalithiques.* — M. Salomon Reinach lit un mémoire sur les monuments mégalithiques et les traditions populaires. Ce travail est un essai de classification des désignations populaires attachées aux monuments mégalithiques et des légendes dont ces mêmes monuments sont l'objet dans les divers pays. Les unes et les autres présentent une singulière uniformité sur un domaine géographique très étendu. Ainsi les dolmens nommés « cases du diable » en Allemagne, s'appellent « maisons du diable » au Japon. En Angleterre et en Bretagne comme dans l'Inde, les cercles de pierres passent pour des troupeaux pétrifiés. Quoique beaucoup de ces monuments aient été surmontés d'une croix par le christianisme, ils restent encore l'objet de pratiques superstitieuses qui sont des survivances authentiques du paganisme. Un caractère frappant des noms qu'ils ont reçus, c'est la très petite part qu'y prend l'élément chrétien.

Les géants, les nains, les fées figurent partout comme les auteurs et les habi-

tuite de ces déesses mystérieuses. Dans les légendes qui s'y rattachent, la Vierge et les saints interviennent quelquefois, mais on se rend bientôt compte que c'est par une substitution de date assez récente. L'étude comparative de ces légendes ne fait qu'attester plus clairement la vitalité d'un polythéisme très primitif, qui, chassé des villes même avant l'avènement du christianisme, s'est réfugié dans les campagnes et s'y maintient encore.

M. Paul Meyer fait quelques réserves concernant plusieurs désignations légendaires citées par M. Reinach. (C. r. d'après le Temps du 2 octobre).

— Séance du 14 octobre : M. Homolle, directeur de l'École française d'Athènes, annonce à l'Académie qu'il compte se rendre à Delphes, au commencement d'octobre, avec M. Couve, membre de l'École, pour commencer les fouilles sur l'emplacement de cette ville.

M. l'abbé Duchesne lit un mémoire sur la vie et les œuvres de Jean d'Asie, ou Jean, évêque d'Éphèse à la fin du VIe siècle, auteur de plusieurs livres sur l'histoire ecclésiastique.

II. Journal asiatique. — *Juillet-août* : James Darmesteter. Rapport sur les travaux du Conseil de la société asiatique. — *Hartwig Derenbourg*. Le dieu Allâh dans une inscription minéenne. — *A. Foucher*. Ksemendra. Le Buddhâvatâra.

III. Mélusine. — *Juillet-août* : *H. Gaidoz*. Le chevalier au lion. — Les noms du diable en gallois. — Croyances et pratiques des chasseurs. — Les rites de la construction. — *J. Tuchmann*. La fascination (suite) : thérapeutique (voir la fasc. suiv.). — *De Charencey*. L'enfant qui parle avant d'être né.

IV. Revue des traditions populaires. — *Août-septembre* : *De Zepelin et de Colleville*. Légendes danoises. — *R. Basset*. Les empreintes merveilleuses. — *P. Sébillot*. Les incidents des Contes populaires de la Haute-Bretagne. Table analytique. Table méthodique. — *De Zmigrodzki*. Folklore comparé. III. La mère et l'enfant. — *R. Bayon*. La légende de Didon. — *Z. Wissendorff*. Légendes mythologiques lataviennes. — *P. Sébillot*. Les villes englouties.

V. Revue Bleue. — 6 août : *A. Bossert*. Un précurseur de la tolérance religieuse : Sébastien Castellion. — *Félix Hémon*. L'âme bretonne.

VI. Revue philosophique. — *Juillet* : *G. Fonsegrive*. L'inconnaissable dans la philosophie moderne. = *Août* : *Récéjac*. Étude critique sur le mysticisme moderne. = *Septembre* : *M. Vernes*. Histoire et philosophie religieuses (Revue générale). = *Octobre* : *Ch. Richet*. A propos du mysticisme moderne.

VII. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — XII, 3 : *A. L. Delattre*. Inscriptions de Carthage (Épigraphie païenne). — *E. Courbaud*. La navigation d'Hercule. — *R. Rolland*. Le dernier procès de Louis de Berquin.

VIII. Revue des Études juives. — Janvier-mars : Isidore Loeb. — *I. Loeb*. Le folklore juif dans la chronique du Schébet Iehuda d'Ibn Verga. — *Halévy*. Recherches bibliques (suite) : Ézéchiel. — *Vernes*. Le cantique de Dé-

ben. — *J. Lehmann*. Le procès d'Hérode, Sameas et Pollion. — *A. Epstein*. Les Chamites selon le Pseudo-Jonathan.

IX. Revue des Religions. — 1892. N° 3 : *De Charencey*. Les cataclysmes [illegible] d'après la tradition américaine. — *Sauveplane*. Une épopée babylonienne, Izdubar-Gilgamès. — *Depierre*. Le sentiment religieux chez les peuples de l'Indo-Chine.

X. Université catholique. — X, p. 161 : *U. Chevalier*. Poésie liturgique au moyen âge. — *C. Douais*. Les confessions de saint Augustin. — *E. Jacquier*. L'œuvre des apôtres. — *A. Lepitre*. La vie de sainte Brigitte de Suède.

XI. Revue des Études grecques. — V, 2 : *James Darmesteter*. Alexandre le Grand dans le Zend-Avesta. — *Th. Reinach*. Inscriptions de Samothrace.

XII. Mémoires de la Société des sciences et des arts de la Marne. — 1891 : *Louis Grignon*. Le diocèse de Châlons en 1405.

XIII. Mémoires de l'Académie de Nîmes. — 1890, p. 299 : *Gouazé*. De quelques légendes mythologiques peu connues.

XIV. Science catholique. — 1892, p. 701 : *A. Roussel*. Dieu d'après le Bhâgavata-Purana. Panthéisme brahmanique.

XV. Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève. — *III*, p. 227 : *Ladame Paul*. Les Mandragores ou Diables familiers à Genève au XVIe et au XVIIe siècle.

XVI. Mémoires de la Mission française archéologique au Caire. — *VIII*, 1 : *U. Bouriant*. Actes coptes du concile d'Éphèse.

XVII. Toung-pao. — 1892, p. 211 : *C. de Harlez*. La religion chinoise dans le Tchun-tsiu de Kong-tze et dans le Tso-tchuen.

XVIII. Academy. — 23 *juillet* : *A. H. Sayce*. The Babylonian legend of the creation of man. — Indian [illegible]. = 30 *juillet* : *I. Taylor*. Etymology in folklore (à propos du livre de M. Gomme ; voir les nos suiv.). = 13 *août* : *Max Müller*. Professor Bloomfield's contributions to the interpretation of the Veda (important article sur la nature de la mythologie primitive). = 27 *août* : Tibetan literature. = 3 *septembre* : *S. A. Binion*. Yaltub (Nombres, XXI, 14). — *G. Jacob*. Note on Valentinians. = 10 *septembre* : *Menzies*. The shirt of saint Columba. — *R. Morris*. Notes on some jaina-prakrit and pali words (voir les nos suiv.).

XIX. English historical Review. — *Juillet* : *Macpherson*. The church of the Resurrection or of the Holy Sepulchre (1re partie). — *T. Holmes*. The conversion of Wessex. — *A. Bailey*. A legal view of Cranmer's execution.

XX. Contemporary Review. — *Août* : *J. Stuart Blackie*. John Knox. = *Septembre* : *Sunday*. Professor Huxley as a theologian. — *Dowling*. [illegible].

XXI. Edinburgh Review. — N° 361 : Wellhausen on the history of Israel.

XXII. Proc. of the Soc. of Biblical archaeology. *XIV*, p. 221 : *J. Offord*. The myth of Osiris and Isis.

XXIII. Jewish quarterly Review. — *Juillet* : *H. Vogelstein*. Shechem and Bethel. — *C. Taylor*. The Dirge of Coheleth. — *D. Kaufmann*. The ritual of the seder and the agada of the English Jews before the expulsion. — *Cheyne*. The critical analysis of the first part of Isaiah. — *Ph. Wicksteed*. Abraham Kuenen. — *Neubauer*. The early settlement of the Jews in Southern Italy. — *Schechter*. Notes on Hebrew Mss. in the University library of Cambridge (suite). — *J. Jacobs*. Notes on the Jews of England under the Angevin kings.

XXIV. Journal of the Asiatic Society of Bengal. — 1891, p. 17 : *H. Cousens*. Report on the Boria or Lakha Medi stupa near Junagadh. — p. 46 : *Sarat Chandra Das*. Life of Atisa, et p. 102 : First tests of renunciation of the early Buddhists. — p. 97 : *K. Marx*. Three documents relating to the history of Ladakh : Tibetan text, translation and notes. — 1892, p. 1 : *L. Waddell*. Discovery of Buddhist remains at Mount Uren in Mongir district and identification of the site with a celebrated hermitage of Buddha. — (Du même). Lamaic rosaries; their kinds and uses. — The Tsam-chhô-dung of the Lamas and their very erroneous identification with the site of Buddha's death. — *V. A. Smith*. Graeco-roman influence on the civilisation of ancient India.

XXV. Imperial Asiatic quarterly Review. — Juillet 1892 : Gopalacharlu. May Hindus cross the Ocean? — *C. Johnston*. Bengali philology and ethnography (rapport au Congrès des orientalistes de 1891). — *W. Aitet*. Artificial caves in Japan. — *Leitner*. Legends, songs and customs of Dardistan.

XXVI. Journal of the Ceylon Branch R. Asiatic Society. — XII, p. 111 : *J. P. Lewis*. Buddhist ruins near Vavuniya. — p. 113 : *A. de Silva*. A contribution to Sinhalese plant-lore.

XXVII. Orientalist. — IV, p. 97 : *A. Lawrence*. The Rattles. — *J. de Alwis*. Kowalla-Sutta. On miracles.

XXVIII. American Journal of philology. — XIII, 1 : *Allen*. Prometheus and the Caucasus.

XXIX. Journal of American ethnology and archaeology. — II, 1 : *J. Walter Fewkes*. A few summer ceremonials at the Tusayan pueblos. — *J. Owens*. Natal ceremonies of the Hopi Indians.

XXX. Zeitschrift für Theologie und Kirche. — II, 3 : *A. Harnack*. Ueber das Verhältniss des Prologs des IVe Evangeliums zum ganzen Werke. — *W. Haller*. Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian.

XXXI. Abhandlungen d. k. Boehmischen Ges. d. Wissenschaften. — T. IV : *A. Ludwig*. Ueber Methode bei Interpretation des Rigveda.

XXXII. Sitzungsberichte d. k. Ak. d. Wissenschaften zu Berlin. — 1892, p. 1 : *A. Dillmann*. Ueber die griechische Uebersetzung des Qoheleth. — p. 91 : *W. Wattenbach*. Ueber erfundene Briefe in Hss. des Mittelalters, besonders Teufelsbriefe. — p. 127 : *G. von der Gabelentz*. Zur Kritik des Kuan-tsï. — p. 243 : *J. Klatt*. Specimen eines Jaina Onomastikons.

XXXIII. Historische Zeitschrift. — *LII*. 2 : *K. Wenck*. Die heilige Elisabeth.

XXXIV. Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. — *XIII*. 3 : *Ehses*. Clemens VII im Scheidungsprocesse Heinrichs VIII.

XXXV. Philologus. — *LI*. 1 : *Wentzel*. Mythographische Miscellen (2e partie). — *Bloch*. Zu Homer's Hymnus auf Demeter. — *Buresch*. Die [illegible] Sibyllinen. — *J. Miller*. Beziehungen der « Vita Apollonii » des Philostratus zur Pythagorassage.

XXXVI. Verhandl. d. Berliner Ges. für Anthropologie. — 1892, p. 27 : *A. Bastian*. Zur indischen Lehre der Wiedergeburten. — p. 485 (Du même) : Ahnencultus.

XXXVII. Studi storici. — I. 2 : *Crivellucci*. Chiesa et impero al tempo di Pelagio II. — (Du même). L'editto di Milano.

XXXVIII. Archivio della R. Società romana. — *XV*. 1 et 2 : *Calisse*. Costituzione del patrimonio di S. Pietro in Tuscia. — *Fontana*. Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia. — *Pelaez*. Visioni di santa Francesca Romana.

XXXIX. Arkiv for nordisk filologi. — *IX*. 1 : *Finnur Jónsson*. Mytiske forestillinger i de ældste skjaldekvad. — *G. Cederschiöld*. Har Orvar-Odds saga lånat från Magus saga? — *R. Geete*. En svensk Trojasaga från 1529.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

M. Fernand. L'Orient : les Osmanlys ; Chrétiens des Balkans. — Paris. Dentu ; 3 fr. 50.

Ephemeris epigraphica. Vol. VIII, fasc. 2. — Berlin. Reimer ; 6 m.

CHRISTIANISME

L. Abbott. The evolution of christianity. — Londres. Clark ; in-8 de 260 p. ; 4 sh.

K. Hochstetter. Einfluss des Protestantismus und Katholicismus auf Staaten und Völker. — Gütersloh. Bertelsmann ; in-8 de 100 p. ; 2 m.

K. Müller. Kirchengeschichte, I. — Fribourg. Mohr ; in-8 de xxii et 628 p. ; 9 m. 50 (IV, 1 du « Grundriss der theologischen Wissenschaften »).

W. Beyschlag. Neutestamentliche Theologie oder geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristenthums nach den neutestamentlichen Quellen. 2e vol. — Halle. Strien ; in-8 de vi et 540 p. ; 10 m. (les 2 vol. : 18 m.)

C. Gore. The social doctrine of the Sermon on the mount. — Londres. Percival ; in-8.

A. Roussel. Le maître des orateurs populaires. Étude sur la prédication de Jésus. — Paris. Fischbacher ; in-8 de 68 p. ; 2 fr.

F. Steinmeyer. Beiträge zum Verständniss des Johanneischen Evangeliums. — VII. Die Rede Jesu in der Schule zu Capernaum. — Berlin. Wiegandt ; in-8 de x et 115 p. ; 1 m. 60.

W. Bousset. Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich. — Goettingue. Vandenhoeck ; in-8 de 130 p. ; 2 m. 80.

E. de Faye. De vera indole Pauli apostoli epistolarum ad Thessalonicenses et praesertim de quibusdam Judaeorum opinionibus quae in his epistolis reperiri possunt. — Paris. Noblet ; in-8 de 39 p.

B. Weiss. Die katholischen Briefe. Textkritische Untersuchung und Textherstellung. — Leipzig. Hinrichs ; in-8 de vi et 230 p. (« Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur », VIII, 3) ; 7 m. 50.

C. Hoole. An account of some mss. of the New Testament hitherto unedited,

contained in the library of Christ Church (Oxford). — Londres, Frowde; in-8; 1 m.

Th. Zahn. Geschichte des neutestamentlichen Kanons, t. II : Urkunden und Belege zum I und IIIe Band. — Leipzig, Deichert; in-8 de vi et 625-1022 p.; 10 m. 50. — Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche. — Ibid., in-8 de 32 p.; 50 pf.

A. Ehrhard. Das unterirdische Rom. Eine Skizze (dédié à M. de Rossi). — Fribourg, Herder; in-8 de vi et 34 p.; 60 pf.

J. J. Hess. Der gnostische Papyrus von London. Text und demotisch-deutsches Glossar. — Fribourg, Universitaire; 20 m.

Mémoires publiés par la Mission archéologique française au Caire, T. VIII, 1er fasc. La bibliothèque de Déir-Amba-Shenoudi. — 2e fasc. : Actes du concile d'Éphèse. Texte copte publié et traduit par U. Bouriant. — Paris, Leroux; in-4 de 143 p.; 15 fr.

H. Wilson. A comparative index to the Leonine, Gelasian and Gregorian sacramentaries, according to the text of Muratori. — Cambridge, University Press; in-8; 5 sh.

J. Healy. The ancient Irish church. — Londres, Tract Society; in-8; 3 sh.

M. Zeisiger. Leben und Wirken des Abtes Odo von Cluni. — Sorau (Progr.); in-4 de 17 p.

A. Gottlob. Die päpstlichen Kreuzzugssteuern des XIIIe Jahrh. Ihre rechtliche Grundlage, politische Geschichte und technische Verwaltung. — Heiligenstadt, Cordier; in-8 de XII et 278 p.; 7 m.

A. Lupi. Arnaldo da Brescia, suo apostolato e suo martirio. — Maglie, De Vitis; in-8 de 37 p.

J. Frederichs. Robert le Bougre, premier inquisiteur général en France. — Gand, Clemm; in-8 de 32 p.; 2 fr.

L. Jourdan. Étude sur Marsile de Padoue, jurisconsulte et théologien du XIVe siècle (thèse). — Montauban, Granié; in-8 de 92 p.

Ch. Godet. Pierre Viret. — Lausanne, Payot; in-16 de XI et 150 p.; 2 fr.

J. Stone. Faithful unto death : an account of the sufferings of the English Franciscans during the XVIth and XVIIth centuries, from contemporary records. — Londres, Paul; in-8; 7 sh. 6.

Hérelle. La Réforme et la Ligue en Champagne. — Paris, Champion; 24 fr.

M. Haferkorn. Die Hauptprediger der Ligue in den französischen Religionskriegen (1576-1594). — Dresde (Progr.); in-4 de 33 p.

J. Reitsma et *S. van Veen*. Acta der provinciale en particuliere synoden, gehouden in de noordelijke Nederlanden gedurende de jaren 1572-1620. — T. I. Noord-Holland (1572-1608). — Groningue, Wolters; in-8 de XII et 484 p.; 5 fl. 50.

E. van Meer. De synode te Emden, 1571. — La Haye, Nijhoff, in-8 de vi et 299 p.; 2 fl. 50.

E. Bourgeat. Étude sur la Manne mystique du désert de Claude Brousson. — Paris. Lepetit (Thèse); in-8 de 51 p.

Ch. Thomassin. Louis de Thomassin, der grosse Theologe Frankreichs, seine Versöhnungsversuche in den Zeiten des Gallicanismus und Jansenismus und seine Werke. — Munich. Seyberth; in-8 de 67 p.; 1 m. 20.

H. Schlitter. Die Reise des Papstes Pius VI nach Wien und sein Aufenthalt daselbst. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen Josefs II zur römischen Curie. — Vienne. Tempsky; in-8 de xx et 229 p. (1re partie du t. XLVII des « Fontes rerum Austriacarum », 2e série).

A. Lods. L'Église luthérienne de Paris pendant la Révolution et le chapelain Gambs. — Paris. Fischbacher; in-8 de 21 p.

L. Marcel. Les livres liturgiques du diocèse de Langres. Étude bibliographique, suivie d'un appendice sur les livres liturgiques du diocèse de Dijon et d'une note sur les travaux d'histoire liturgique en France au XIXe siècle. — Langres. Rallet-Bideau; in-8 de xx et 358 p.

Ricard. Les grands évêques de France au XIXe siècle, 2e série. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de 310 p.

F. Nippold. Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 3e éd., IV. — Berlin. Wiegandt; in-8 de xi et 272 p.; 6 m. 50.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

M. Mortara. Il pensiero israelitico. — Mantoue. Mondovi; in-8 de VIII et 231 p.; 5 fr.

R. Kittel. Geschichte der Hebräer, II: Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum babylonischen Exil. — Gotha. Perthes; in-8 de XIII et 344 p. (= Handbücher der alten Geschichte, I, 3, 2); 7 m.

O. Henne am Rhyn. Kulturgeschichte des jüdischen Volkes von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. — Iena. Costenoble; in-8 de XV et 523 p.; 10 m.

Ch. Waring. Genesis I and modern science. — New-York. Hunt et Eaton; in-8 de 245 p.; 1 d.

H. Winckler. Keilinschriftliches Textbuch zum A. T., 2e et dernière livraison. — Leipzig. Pfeiffer; in-8 de 59 à 111 p.; 3 m.

N. Peters. Die Prophetie Obadjahs untersucht und erklärt. — Paderborn. Schöningh; in-8 de VIII et 140 p.; 4 m.

N. Rubinkam. The second part of the Book of Zechariah with special reference to the time of its origin. — Bâle. Reich; in-8 de VII et 81 p.; 2 m.

W. Kosters. Het godsdienstig karakter van Israel's historiografie. — Leyde. Brill; in-8 de 30 p.; 50 c.

L. Grünhut. Kritische Untersuchung des Midrasch Kohelet Rabba. — I. Quellen und Redactionszeit. — Francfort. Kauffmann; in-8 de 57 p.; 1 m. 50.

O. von Schlechta. Moralphilosophie des Morgenlandes aus persischen Dichterschätzen. — Leipzig, Haessel; 3 m.

H. Cassels Kay. Yaman, its early mediaeval history, by Najm ad-din 'Omârah al-Hakami; also the abridged history of its dynasties by Ibn Khaldûn and an account of the Karmathians of Yaman by Abu 'Abdallah Bahâ ad-din Al-Janadi. — The original texts with translations and notes.

J. Pool, Studies in Mohammedanism, historical and doctrinal; with a chapter on Islam in England. — Londres, Constable; in-8 de 430 p.; 6 sh.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

F. Hommel, Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur nachgewiesen. — Munich, Franz; 5 m.

J. Murr, Die Gottheit der Griechen als Naturmacht. — Innsbruck, Wagner; 2 m.

De Rochemonteix, Le temple d'Edfou, 1re partie. — Paris, Leroux; in-4°; 300 p. (t. X des « Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire »).

A. Wiedemann. On some Egyptian inscriptions in the Musée Guimet at Paris. — In-8°; 9 p.

P. Peiser. Die hettitischen Inschriften. Ein Versuch ihrer Entzifferung nebst einer das weitere Studium vorbereitenden, methodisch geordneten Ausgabe. — Berlin, Peiser; in-4 de xv et 128 p.; 6 m.

RELIGIONS DE L'ASIE

J. Batchelor. The Ainu of Japan: the religion, superstitions and general history of the hairy aborigines of Japan. — Londres, Religious Tract Society.

L. von Schroeder, Worte der Wahrheit. — Dhammapadam. Eine zum buddhistischen Canon gehörige Spruchsammlung in deutscher Uebersetzung. — Leipzig, Haessel; 3 m.

FOLK-LORE

H. Stolpe. Entwicklungserscheinungen der Naturvölker. — Vienne, Hölder; 4 m.

G. L. Gomme, Ethnology in folklore. — Londres, Kegan Paul.

J. Gonggrijp, Hikajat Kalila dan Damina. Sammlung Malaiischer Erzählungen. — Leyde, Nijhoff; 6 m. 75.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION GRECQUE

(NOVEMBRE 1891 — NOVEMBRE 1892)

Encore une fois notre attente a été déçue. Les fouilles de Delphes, sur qui nous fondions de si légitimes et si belles espérances, n'ont pu commencer encore. Mais notre impatience, pour être naturelle, est sans doute injuste, car nous savons la difficulté que rencontrent notre École d'Athènes et M. Homolle, son jeune et brillant directeur, à obtenir l'expropriation rapide de plus de trois cents maisons, à briser les résistances des Castriotes contraints de transporter ailleurs les foyers de leurs aïeux. Quelques bruits fâcheux ont couru récemment, mais il y avait par bonheur plus de fumée que de feu. Le gouvernement grec et M. Homolle sont aujourd'hui bien d'accord; les jours de travail, et de travail fécond, sont tout proches.

En attendant du Parnasse les bulletins de découvertes glorieuses, notre chronique, aujourd'hui encore, ne relatera que des travaux et des succès modestes. L'histoire de la religion grecque, qui seule nous occupe dans cette *Revue*, ne s'est pas enrichie de documents bien précieux; mais les plus humbles ont leur prix; ce sont les pierres utiles qui bouchent les trous laissés ouverts dans les façades superbes, et contribuent à l'harmonie comme à la solidité de l'édifice.

Pour commencer par Athènes, suivant toute justice, et pour aller tout droit à l'Acropole, l'ère des découvertes est close, mais celle des travaux suscités par les dernières fouilles est à peine ouverte. Comme les statues et les monuments figurés occupent

les archéologues, les édifices dont les ruines ont été rendues à la lumière et ceux dont les restes font depuis longtemps la gloire du roc sacré, donnent ample matière aux restitutions des architectes, et non moins ample aux discussions. C'est ainsi que M. Penrose, le vétéran des études parthénoniennes en Angleterre, et M. Doerpfeld, sont loin d'être d'accord sur l'identification et la date des vieux temples exhumés. M. Penrose est d'avis, si nous en croyons le résumé de ses idées fait par M. S. Reinach : « 1° que les fragments encastrés dans le mur nord de l'Acropole appartiennent à l'ancien temple, qui occupait le même emplacement que le nouveau ; 2° que les groupes archaïques découverts sur l'Acropole (lesquels?) ont orné les frontons du vieux Parthénon. » M. Penrose appelle ce vieux temple l'*Hécatompédon prépersique*, il admet comme possible que l'ordre de ce monument était ionique, et il croit que « les Pisistratides en avaient préparé la reconstruction, dont on attribue à tort les restes à une tentative de Cimon[1]. » M. Doerpfeld est d'une opinion toute différente. On sait que dans une série de mémoires il a, depuis plusieurs années, étudié les ruines du temple retrouvé à côté de l'Érechthéion, le vieux temple d'Athéna, comme il l'appelle, le même qu'un architecte français, M. Normand, a essayé de restituer sous le nom de *Parthénon inconnu* ; le dernier numéro des *Mittheilungen* d'Athènes contient un long article sur le *plus ancien Parthénon*, qui complète les précédents ; il y est admis comme hors de doute qu'après la destruction du vieux temple d'Athéna par les Mèdes, Cimon conçut le plan d'un nouveau temple consacré à la déesse, plus grandiose et plus riche, et que les fondations de ce temple — il ne fut jamais terminé — subsistent encore sous le Parthénon d'Ictinos et de Phidias, sous ce Parthénon dont le plan, loin de se confondre avec le précédent, est plus vaste, plus digne de la gloire d'Athènes, de Périclès et des artistes qu'il sut exciter[2].

1) Sal. Reinach, *Chronique d'Orient* (*Revue archéologique*, 1892, p. 77, 403).
2) W. Doerpfeld, *Athenische Mittheilungen*, XVII, p. 158 et s. (*Der ältere Parthenon*). Cf. *ibid.*, XI, p. 337 ; XII, p. 25 et 190 ; XV, p. 240.

Du reste le Parthénon de Périclès lui-même n'a pas encore livré tous ses secrets, on dispute encore, et l'on disputera longtemps sur la disposition des statues dans le tympan des frontons. M. Furtwaengler donne un nouveau sens au fronton occidental, et de nouveaux noms aux figures qui le composaient. Les personnages groupés autour d'Athéna et de Poseidon cessent d'être les juges de leur combat pour en devenir les simples témoins ; ce sont Cécrops et ses enfants, Erechtheus, Orythie, Créuse et Ion, Butès, Buzygès et sa femme, Hermès, Iris, une Néréide[1]. Ce sont là des études où peut se déployer à l'aise l'ingéniosité des érudits ; nous ne croyons pas que les résultats en puissent jamais être bien solides. Il est des choses qu'il faut se résoudre à ignorer ; le mémoire de M. Furtwaengler n'est pas plus probant, sans doute, que celui qu'il a consacré aux frontons du temple de Zeus à Olympie.

Autour de ces derniers, pour le dire en passant, se livre en Allemagne une véritable bataille ; en voici le détail rapide, que nous copions, à titre de curiosité, dans la dernière *Chronique d'Orient* de M. Sal. Reinach. « A mesure qu'approche le moment où les sculptures d'Olympie seront publiées à titre définitif, les discussions sur l'arrangement des frontons se multiplient, et de nouveaux systèmes sont mis en avant. Deux restitutions sont proposées par MM. Sauer et Furtwaengler. La première, qui s'inspire des idées de MM. Brunn et Six, a été très vivement réfutée par M. Treu, d'après lequel l'arrangement de M. Sauer serait matériellement impossible, les figures du centre se cachant l'une l'autre, ou débordant du fronton. Celle de M. Furtwaengler, que M. Treu repousse également, est très ingénieuse : l'auteur (d'accord avec M. Kekulé) appelle Myrtile l'homme assis derrière le char à droite et voit dans le personnage qu'il place derrière celui-ci un augure qui se retourne à la vue d'un présage (à quoi M. Treu répond justement que les spectateurs du fronton n'auraient jamais pu le comprendre ainsi). M. Furtwaengler n'admet pas, pour les

1) *Arch. Anzeiger*, 1891, p. 70 ; cf. Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1892, p. 77 ; *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1891 p. 641 (*Nouv. et Corresp.*).

figures des angles, les désignations de divinités fluviales données par Pausanias : ce sont simplement des assistants, comme les femmes figurées aux angles du fronton ouest. M. B. Sauer s'est également occupé du fronton occidental ; il fait appuyer Apollon sur un arc et lui met une flèche dans la main droite étendue. M. Treu n'en croit rien, et il a certainement raison[1]. — Ne quittons pas Olympie sans mentionner la nouvelle restitution du Zeus de Phidias élaborée par M. Adler ; elle est fondée, dit M. Homolle, principalement sur les mesures exactes du temple et de la base de la statue, sur la nature des matériaux, et secondairement sur les types fournis par les monnaies de l'Élide, les vases peints[2], etc. Parmi les documents que l'on était surtout tenté d'employer, car aucun ne semblait donner une idée plus juste et plus haute du visage sublime donné par Phidias à son dieu, il en est un qu'il faut désormais oublier, le prétendu Zeus Blacas du Musée Britannique ; M. Wolters a établi, sans conteste désormais possible, que ce Zeus est un Asclépios. Il y a du reste longtemps que l'on avait songé à lui donner son véritable nom[3].

Mais revenons à Athènes ; l'Institut allemand y a fait, l'hiver dernier, des fouilles assez importantes, dont le but était de déterminer quelques points de topographie antique. Tout près des rochers du Pnyx, les tranchées ont mis au jour un certain nombre de ruines remontant au ve et au vi^e siècle avant notre ère, et parmi lesquelles on remarque un petit sanctuaire entouré d'un mur polygonal ; le *téménos*, qui est bien limité par des bornes trouvées en place, renferme une petite chapelle sans colonnes devant laquelle est dressé un autel de forme ronde ; mais le nom du dieu ou du héros adoré en ce lieu n'a pas été retrouvé. La construction remonte au vi^e siècle ; mais dès le siècle suivant elle fut recouverte par la terre, et sur ses restes s'éleva au

1) Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1892, p. 97 ; *Bull. de Corresp. hell.*, 1891, p. [illegible].
2) *Ibid.*
3) *Athen. Mitth.*, XVII (1892), p. 1 et s., tab. 2-4 (P. Wolters, *Darstellungen des Asklepios*).

IXe siècle un monument de nature toute différente, une *lesché*[1].

Suivons maintenant la route carrossable d'Athènes à Éleusis. Quiconque, archéologue ou simple touriste, a eu le bonheur de parcourir cette route charmante, l'antique Voie Sacrée, toute pleine de souvenirs pieux et de sites exquis, se rappelle avec émotion les étapes de cette promenade unique au monde, la sortie d'Athènes le long des jardins d'Académos, la traversée du bois des oliviers et le pont du Céphise, le tombeau de la Courtisane, où l'on se retourne pour admirer une dernière fois Athènes et l'Acropole dans toute leur gloire lumineuse, et le Parthénon divin qui les couronne, puis les défilés rocheux de Daphni, et la visite du monastère, où l'église byzantine conserve de si curieuses mosaïques. Depuis deux ans la Société archéologique s'occupe de ce monument trop négligé, déshonoré peut-être encore, comme il l'était il y a sept ans, par les hurlements des fous emprisonnés dans les cellules monacales. Déjà les mosaïques ont été l'objet de travaux protecteurs et de restaurations nécessaires, mais heureusement discrètes; les recherches d'antiquités helléniques n'ont pas été non plus négligées. On nous annonce que les fouilles ont rencontré — l'identification est encore douteuse — les traces du temple d'Apollon sur lequel s'éleva plus tard le monastère, on signale la découverte d'une belle statue de femme, de grandeur naturelle, peut-être une Aphrodite, œuvre du IVe siècle. Près de là sont les fondations d'une petite chapelle, sans doute consacrée au héros Cyamitès. Mais les investigations les plus intéressantes ont porté un peu plus loin, sur l'emplacement bien connu du sanctuaire d'Aphrodite, à l'endroit où l'on voit creusées dans le roc les petites niches destinées à recevoir les offrandes. Les fouilles, conduites par M. D. Cabouroglou, ont déterminé l'enceinte sacrée et les restes de l'hiéron; retrouvé un vieux mur polygonal, débris des constructions archaïques que Pausanias avait déjà vues en ruines; recueilli avec nombre d'inscriptions, invocations et dédicaces, — l'une d'elles donne à Aphrodite le nom de *Peitho*, — beaucoup d'ex-

1) *Athen. Mitth.*, XVII, p. 91.

voto, surtout de statuettes représentant Aphrodite, des colombes de marbre, des seins et d'autres organes de femme. Voilà un attrait de plus au pieux pèlerinage d'Éleusis, et une halte nécessaire qui fera tort au railway[1].

Dans la ville des mystères les fouilles semblent ou terminées, ou bien lentement poursuivies; mais les résultats sont loin d'en être complètement connus, et M. Philios ne se hâte guère de satisfaire notre légitime impatience. Quoi qu'il en soit, les monuments relatifs au culte, dont les fouilles de la Société archéologique ont considérablement enrichi le nombre, ont permis à M. Otto Kern de rechercher, et de retrouver sans doute ce qu'il appelle le *Kultbild* des déesses éleusiniennes. C'était un groupe formé de deux personnages, Déméter, assise sur un objet de forme ronde, où il est impossible de ne pas reconnaître la ciste mystique, et Cora, debout à côté de sa mère et portant une torche de chaque main. Ce groupe se retrouve, avec de légères variantes dans l'attitude, la situation respective, et les attributs des déesses, dans un grand nombre de bas-reliefs, statues, fragments de vases peints, et il est bien difficile de ne pas lui attribuer un caractère en quelque sorte officiel. M. O. Kern tire de cette constatation une conséquence importante : du moment que le groupe des divinités éleusiniennes se réduit à deux personnages, et ne comprend pas Iacchos, — les monuments sont en cela bien d'accord avec l'hymne homérique à Déméter, — c'est que Iacchos n'appartient pas vraiment à Éleusis; c'est un étranger, qui fut toujours considéré comme tel, et qui seulement assez tard s'associa de façon étroite aux divinités dont on a tort de l'appeler le parèdre[2].

Notre chronique de 1891 s'est étendue sur les fouilles de Rhamnonte; nous avons parlé des ruines du temple de Némésis, des statues qu'elles renfermaient encore, et des restes de la frise

[1] Athen. Mittheil., 1891, p. 113, n° 1; 1892, p. 4, n° 3; p. 21, n° 2, p. 37, n° 1; cf. *Bull. de Corresp. hell.*, 1891, p. 647; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1892, p. 54 et 105; *Athen. Mitth.*, XVII, p. 93.

[2] Otto Kern, *Das Kultbild der Göttinnen von Eleusis* (*Athen. Mitth.*, XVII, p. 125 et s.).

sculptée que Pausanias attribue à Phidias et à son élève Agoracrite. M. Staïs a repris ses investigations qui, cette année, se sont étendues sur l'Acropole. La principale découverte a été celle d'un temple consacré à Dionysos Lenaios ; c'est une construction quadrangulaire où des bases de statues sont encore en place, ornées d'inscriptions jusqu'à présent inédites. Une trouvaille plus curieuse est celle, en dehors de la citadelle, d'un hiéron d'Amphiaraos. Situé sur une hauteur, à gauche de la route qui conduit du temple de Némésis à la citadelle, il est curieusement taillé dans un rocher abrupt. On y a recueilli deux statues sans têtes, dont l'une est encore debout sur sa base, et des bas-reliefs votifs du IVe siècle qui ressemblent aux ex-voto de l'Asclepieion athénien. Le voisinage du célèbre Amphiareion d'Oropos, et les rapports du héros guérisseur avec Asclépios, nous font attendre impatiemment de plus amples détails sur les découvertes de M. Staïs[1].

Passons maintenant dans le Péloponnèse, à la suite de l'École américaine et de M. Waldstein. Cette jeune école, comme le dit M. Sal. Reinach, a la pioche heureuse, peut-être parce qu'elle est riche. Mais il ne semble pas qu'elle ait grande persévérance ; elle aime à sonder plutôt qu'à déblayer le terrain, et, à Argos du moins, elle a bien vite interrompu sa tâche. Déjà, il y a trente-huit ans A. Rangabé et C. Bursian avaient fait des fouilles sur l'emplacement du temple d'Héra, construit au Ve siècle, après la destruction d'un édifice plus ancien ; la terrasse sur laquelle s'élevait cet édifice est complètement déblayée ; on y voit les fondations du temple, les substructions d'un portique, et les restes d'une avenue conduisant à une terrasse plus élevée ; c'est là que s'élevait le sanctuaire primitif, c'est là que M. Waldstein a creusé le sol. Les premières tranchées ont remis au jour quelques fragments des frises vues et décrites par Pausanias, et qui représentaient d'une part la naissance de Zeus et le combat des dieux et des géants, de l'autre des épisodes de la guerre de Troie et la prise d'Ilion. Ajoutons une tête de femme ou de déesse, d'Héra sans

1) *Bull. de Corresp. hell.*, 1901, p. 617 ; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1902, p. 85, 465 ; *Athenae*, 1901, p. 40, 6 ; p. 98, 3.

doute, la plus belle, au dire de M. Waldstein, parmi celles qui nous sont parvenues du v[e] siècle. Souhaitons que la publication de ce chef-d'œuvre ne nous apporte aucune désillusion[1].

A Épidaure, où l'activité de M. Cavvadias, bien qu'absorbée par de hautes fonctions administratives, trouve pourtant à s'employer par intervalles, nous n'avons à signaler, en ce qui nous concerne, que le déblaiement d'un petit temple, probablement l'Aphrodition, dont il est question dans un texte épigraphique relatif à des constructions d'Épidaure, et dont a parlé Pausanias. En somme cette campagne a été moins heureuse que la précédente (que nous avons passée sous silence dans notre dernière chronique, parce que les résultats en sont venus trop tard à notre connaissance). M. Cavvadias, en 1891, avait poussé ses investigations au sud-est du temple d'Asclépios, au nord du temple d'Artémis, et avait retrouvé un dallage de pierres poreuses qu'il dit être l'autel où l'on immolait les victimes offertes au dieu; le sang s'écoulait par un canal creusé sur les quatre côtés du dallage. A côté, sous le sol, s'est conservée une couche de débris provenant de ces sacrifices, de la terre noircie, des charbons, des ossements d'animaux, une foule de petits vases communs de terre cuite ou de bronze; un fragment de vase d'argile porte des inscriptions, les plus anciennes de celles qui ont été trouvées à Épidaure, datant des premières années du v[e] siècle. Ce sont des dédicaces à Asclépios, et aussi à Apollon; ainsi se trouve confirmé une fois de plus ce fait que le culte d'Apollon était à l'origine associé à celui du dieu médecin[2].

Mycènes, en 1892, n'a rien donné qui intéresse spécialement les lecteurs de cette *Revue*. Pour trouver des fouilles importantes dans le Péloponnèse, il faut passer en Arcadie. M. Léonardos, au nom de la Société archéologique d'Athènes, s'est transporté à Étousis pour y découvrir le sanctuaire de Déméter éleusi-

1) Δελτίον, 1891, p. 90, n° 7; 1892, p. 3, 5; p. 21, 3; *Chron. d'Orient*, 1892, p. 377; *Athen. Mitth.*, XVII, p. 97.

2) Δελτίον, 1891, p. 95, 1; p. 37, 1; 1892, p. 23, 6; p. 39, 2; *Bull. de Corresp. hell.*, 1891, p. 550; *Chron. d'Orient*, 1892, p. 96, 407; *Athen. Mitth.*, XVII, p. 90.

sienne. Ses travaux ont porté sur les lieux appelés Clivoka, Drivitza, Vachlia, Voutsi. Le rapport sommaire qu'il a envoyé à l'Éphorie générale relate d'abord la découverte des ruines d'un petit sanctuaire à Drivitza; c'est un petit édifice long de $16^{m},80$, large de $5^{m},80$, divisé en un pronaos et en un sécos au milieu duquel est restée en place la base de l'idole; mais quelle était cette divinité? la tête d'une figurine de terre cuite, un petit disque d'argile orné d'un Gorgoneion, trois fers de lance disent Athéna; un petit cratère de bronze, portant gravée une dédicace, dit Cora. Puis c'est, à Vachlia, sur une antique nécropole, un autre petit temple de même longueur que le précédent, mais de largeur moitié moindre, divisé de même en pronaos et sécos; l'idole était placée non plus au milieu, mais contre le mur au fond du sécos. M. Léonardos soupçonne que le dieu de l'hiéron était Zeus. A Voutsi, nouveau sanctuaire de même modèle, mais dont la détermination reste plus vague encore que celle des précédents[1]. Le temple de Déméter que M. Léonardos était allé chercher, et que nous lui souhaitions de découvrir à sa prochaine campagne, aurait mieux fait notre affaire. L'habileté que le jeune archéologue a déjà montrée, en particulier lorsqu'il conduisit avec tant de succès les fouilles d'Oropos, est un gage pour l'avenir.

C'est dans la Grèce du nord que nous trouvons cette année les noms et les travaux de nos jeunes camarades de l'École d'Athènes. M. Jamot a terminé ses fouilles de Thespies (Erimocastro). La récolte d'antiquités, telle qu'un rapport sommaire publié par M. Homolle nous la décrit, est riche, et nous promet plus d'un détail neuf et curieux sur le culte des Muses. Après avoir retrouvé, comme nos lecteurs se le rappellent peut-être, à Dombréna, près d'Erimocastro, un temple d'Apollon que Pausanias n'a pas mentionné, puis, à Thespies même, les fondations du temple des Muses que le Périégète a visitées, M. Jamot, accompagné de son camarade M. de Ridder, a cette année trouvé plus

1) *Δελτίον*, 1891, p. 98, 4; p. 113, 1; *Chron. d'Orient*, 1892, p. 403; *Bull. de Corresp. hell.*, 1891, p. 657.

de 250 inscriptions, dont 12 dédicaces à Artémis Ilithye, 1 à Artémis Agémoné, 3 à Déméter, 1 à Déméter et à Hermès, 1 à Zeus Ctésios, 1 aux Dioscures, 1 au θεῷ Ταύρῳ; des textes relatifs aux jeux Μουσεῖα et aux jeux Ἐρωτίδεια. Parmi les bas-reliefs plusieurs sont religieux : une stèle décorée sur trois faces d'un bucrâne, d'une tête de sanglier et d'une mâchoire d'animal, et portant une dédicace faite par plusieurs personnages, où malheureusement le nom de la divinité est illisible ; une stèle dont le fronton est orné d'un trépied, d'une lyre et de l'omphalos de Delphes, et portant un décret en l'honneur de juges envoyés à Thespies par la ville de Delphes. Parmi les monuments purement épigraphiques nous notons une borne de sanctuaire portant en caractères archaïques l'inscription Ηιαρός = Ἱαρός, deux bornes d'un terrain consacré à Dionysos, une base ayant supporté trois statues, et portant l'inscription Zeus, Mnémosyne, Apollon ; la base d'un groupe représentant Éros et Aphrodite. Enfin toute une série de statues et statuettes aura certainement de l'importance pour l'étude du type figuré d'Éros. Ces renseignements rapides nous font désirer avec impatience les articles du *Bulletin de Correspondance hellénique*, ou mieux encore l'ouvrage d'ensemble où MM. Jamot et de Ridder exposeront les résultats de leurs heureuses recherches, et étudieront de près les monuments qu'ils ont retrouvés[1].

M. Joubin a fait des fouilles à Stratos, en Acarnanie, sur l'emplacement d'un temple dont les ruines étaient du reste connues. Le Δελτίον nous apprend en quelques mots que ce sanctuaire archaïque est un périptère dorique ayant la forme du Théséion d'Athènes. Long de 34 mètres, large de 18, il en subsiste tout le dallage avec les premiers tambours des colonnes. Au nord, contre le temple, se trouvait un autel et tout autour, comme au temple d'Athéna Cranaia que nous avons nous-même exploré autrefois, M. Joubin a recueilli beaucoup de fragments de figurines de terre cuite. Si l'on ajoute à cela nombre d'inscriptions,

1) *Bull. de Corresp. hel.*, 1891, p. 659; *Chron. d'Orient*, 1892, p. 183; Δελτίον, 1891, p. 34, 5; p. 69, 5.

on voit que l'exploration méritait d'être entreprise, et qu'elle a été bien conduite[1].

Il serait à désirer qu'une *fouille* analogue fût tentée en Thessalie, près de Trikkala. Durant une halte de deux jours dans cette ville, M. Julius Ziehen croit avoir retrouvé l'emplacement exact d'un temple assez célèbre d'Asclépios; c'est au lieu appelé Gurna, et non à Argatsitika, qu'il convient de le chercher, comme semblent l'indiquer les restes nombreux d'antiquités que le voyageur y a vus, une tête de statue, une stèle sculptée, des terres cuites parmi lesquelles un télesphore, un coq, un enfant au maillot, dont le rapport avec le culte d'Asclépios est évident[2].

Nous ne pouvons pas quitter la Grèce du nord sans rappeler que tandis que nous écrivions notre dernière chronique, notre ami Maurice Holleaux terminait sa brillante exploration du temple d'Apollon Ptoios. Il a trouvé de quoi enrichir encore la série de ses *Apollons archaïques*, et fait tous les relevés qui lui permettront de tracer le plan complet du sanctuaire, du *téménos* et de leurs dépendances. Il nous promet à courte échéance la *monographie du sanctuaire d'Apollon Ptoios*; il nous tarde de posséder ce livre qui sera un régal pour les archéologues, les lettrés et les artistes[3].

Après cette énumération un peu longue, et malgré nous un peu sèche, nous avons par bonheur à faire connaître deux textes épigraphiques dont l'un au moins est de très grand intérêt.

Le premier a été trouvé en Asie Mineure, dans la grotte de la Sibylle Érythrée, sur le mont Corycos. C'est un petit poème où la Sibylle parle ainsi d'elle-même : « Je suis la Sibylle, servante de Phoebus, la prophétesse, la fille très âgée de la nymphe Naïas. Ma patrie n'est pas une autre ville, mais bien Érythrée, et mon père mortel fut Théodore. L'antre tapissé de lierre m'a vue naître et c'est là qu'assise sur cette pierre j'enfile la série de mes

1) Δελτίον, 1892, p. 39, 3.

2) *Athen. Mitth.*, XVII, p. 195 (*Ueber die Lage des Asklepiosheiligtums von Trikka*).

3) *Bull. de Corresp. hell.*, 1891, p. 660; *Chron. d'Orient*, 1892, p. 102, p. 110; Δελτίον, 1891, p. 96, 5.

oracles, annonçant aux mortels les maux qui les attendent. Pendant une vie de trois fois trois cents ans, j'ai conservé ma virginité et parcouru toute la terre. Maintenant je suis assise de nouveau auprès de cette pierre qui m'est familière, jouissant de l'agréable fraîcheur des eaux. Je suis heureuse de voir arriver le temps où j'ai prédit qu'Érythrée fleurirait de nouveau, qu'elle serait bien gouvernée, riche et prospère, à la venue d'un nouvel Érythros dans ma chère patrie. » On connaît ce que Pausanias a raconté de la Sibylle Hérophile au XIIe chapitre de son livre sur la Phocide. Le nouveau texte élégamment commenté par M. Théodore Reinach confirme le récit du voyageur, et ajoute de nouveaux détails. Les derniers vers seraient assez obscurs, si l'on n'avait trouvé avec eux ce fragment d'inscription dédicatoire : « A Déméter Thesmophoros et à Marcus Aurelius Antoninus, et à Lucius Aurelius Verus... un tel... a consacré cette source. » C'est certainement l'un des deux empereurs qui est le nouvel Érythros du poème, et les vers étaient gravés sur la base d'une statue de la Sibylle élevée dans l'antre de Corycos. M. Reinach, et à juste titre, réclame que la grotte soit explorée et fouillée par un membre de notre École d'Athènes[1].

La seconde inscription provient de Cos ; elle a été trouvée à Kermeti, près de la capitale de l'île. M. Contoléon l'a éditée le premier dans un journal de Smyrne (Νέα Σμύρνη, 18 sept. 1891) ; MM. Théod. Reinach dans la *Revue des Études grecques*, et Toepffer dans les *Mittheilungen* d'Athènes l'ont presque aussitôt rééditée et commentée. Elle appartient à une série assez riche dans l'île de Cos, celle des calendriers et des règlements de fêtes. « C'est, dit M. Théod. Reinach, un fragment considérable d'un règlement officiel qui prescrit à certaines catégories de personnes certains sacrifices... Ces personnes se rattachent toutes par un lien quelconque à l'administration publique, soit comme

1) *Chron. d'Orient*, 1892, p. 173 ; *Comptes rendus de l'Acad. des Inscrip.*, 31 juillet 1891 ; *Athen. Mitth.*, XVII, p. 16 (K. Buresch, *Die sibyllinische Quellgrotte in Erythrae*), *Revue des Études grecques*, 1891, p. 276 (*Le sanctuaire de la Sibylle d'Érythrée*, par Théod. Reinach). C'est à M. Reinach que nous avons emprunté la traduction ci-dessus.

fonctionnaires, soit comme fermiers des impôts et des domaines. » Ce sont, d'abord, dans la première partie de l'inscription, des fermiers d'impôts tels que le [illegible] (quelque droit de douane maritime), l'impôt sur le pain ou les boulangers, sur le blé, le vin, [illegible] (sans doute *exporté*, ou *mélangé d'eau de mer*), sur les bêtaires, les bois, les loyers, les quadrupèdes, le vin de Calymna, les terrains à bâtir, les voitures, les laines, les vignerons, les esclaves femmes; les fermiers du domaine des Muses, du domaine d'Aphrodite, du domaine de Gê ([illegible] (?) Γᾶς); les fermiers de la vente de l'encens, des légumes, des poissons salés, les fermiers de l'impôt prélevé pour les services gratuits des médecins. Les autres personnes qui doivent sacrifier ne sont plus des fermiers d'impôts, mais des fonctionnaires rattachés à la marine : les polisseurs d'avirons, les marchands de poissons, les possesseurs de cales de radoub, l'amiral, les triérarques, les collecteurs de l'impôt sur les fruits, les équipages des navires de guerre. Voilà les personnes que concerne le règlement ; elles doivent faire un sacrifice et dresser une tente, un tabernacle de feuillage à l'occasion d'une panégyrie qui attirait à Cos une foule compacte, difficile à loger, peut-être d'une fête en l'honneur de Poseidon. « Dans la seconde partie de l'inscription, dit M. Théod. Reinach, le texte énonce avec précision le montant des offrandes ainsi que les divinités auxquelles s'adresse le sacrifice : les débiteurs sont tenus d'offrir un mouton de la valeur de 30 drachmes à Poseidon, un autre pareil à Cos (nymphe éponyme de l'île de Cos) et un troisième à Rhodos (nymphe éponyme de Rhodes). Quelquefois Poseidon et Cos n'obtiennent ensemble qu'un seul mouton. Mais Rhodos a toujours droit à un mouton entier. Dans un seul cas, celui des [illegible] (collecteurs de l'impôt sur les fruits), le prix du mouton est fixé à 10 drachmes. »

L'union de Cos et de Rhodes permet de supposer qu'un étroit lien politique et religieux réunissait les deux îles au moment où fut promulgué ce règlement, et M. Théod. Reinach en fixe la date entre 189 et 167 avant J.-C. Tout est du reste curieux et important dans ce texte. Sans parler de ces tentes, qui rappellent la *fête des Cabanes* des Israélites, on saisit ici sur le vif l'influence

de la religion sur toute la vie sociale des habitants de Cos, et l'on voit comment les prêtres savaient s'entretenir et s'enrichir aux dépens de ceux qui probablement détournaient entre leurs propres mains la meilleure part de la fortune publique ; ils prélevaient une véritable dîme sur l'impôt[1].

PIERRE PARIS.

Bordeaux, novembre 1892.

1) *Chron. d'Orient*, 1892, p. 111, p. 414; *Revue des Études grecques*, 1891, p. 357; 1892, p. 110 (Théod. Reinach); *Athen. Mitth.*, 1891, p. 406; *Bull. de Corresp. hell.*, 1892, p. 232 (Toepffer).

ESQUISSE

DES

HUIT SECTES BOUDDHISTES DU JAPON

Par Gyau-nen, de la secte Kegon (1289 ap. J.-C.)

Traduction par Alfred Millioud.

(*Suite*[1].)

Secte San-ron.

D. — D'où a-t-elle reçu ce nom?

R. — De ce qu'elle est fondée sur « trois çâstras » (*san-ron*). Ce sont : le *Madhyamaka-çâstra*, en quatre livres, par le Bodhisattva Nâgârjuna; le *Çata-çâstra*, en deux livres, par le Bodhisattva Deva; et le *Dvâdaça-nikâya-çâstra*, en un livre, aussi l'œuvre de Nâgârjuna. A ces trois-là vous pouvez ajouter un quatrième, le *Prajñâ-pâramitâ-çâstra*, en cent livres (par Nâgârjuna).

Les trois premiers sont des çâstras d'explication générale, c'est-à-dire démontrant l'ensemble des enseignements du Grand et du Petit Véhicule. Le quatrième çâstra, de l'Intelligence, est d'explication spéciale, démontrant le seul texte du grand *Prajñâ-sûtra*. La traduction complète de ce çâstra ferait un millier de livres; le docte *Kumârajîva* en a omis les neuf dixièmes ; il nous a donné cent livres de traduction.

Le *Madhyamaka-çâstra* contient une correcte réfutation des schismes (i. e. du Petit Véhicule) et des hérésies (Brahmanes, etc.)

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXV, p. 219 à 243 et p. 337 à 360; t. XXVI, p. 201 à 215.

et met en lumière les principes du Grand Véhicule. De même les deux autres çâstras. Ce qu'ils exposent ne dépasse pas les *Deux Vérités*, la commune ou temporaire, et la réelle ou spirituelle. Au fond, la doctrine de cette secte n'a que ces deux aspects : réfutation des opinions pernicieuses, illustration des opinions correctes sur lesquelles elle se règle. Ce sont comme deux canaux, que suivent également les trois çâstras. L'inférieur, la réfutation des erreurs, doit porter secours aux êtres plongés dans l'océan des renaissances ; le supérieur, l'illustration des opinions justes, propage la grande doctrine (la doctrine du Grand Véhicule).

D. — Commençons par les erreurs qu'elle réfute. Quelles sont-elles ? (Côté négatif.)

R. — Ce sont, en général, toutes les opinions qu'on peut appeler *temporaires* ou *communes*, que nous rassemblons sous quatre chefs :

1° La croyance détestable des hérétiques à la réalité du *moi*.

2° La croyance endurcie des adeptes de la secte *Abhidharma* (Petit Véhicule) à la réalité des modes (choses).

3° Le sentiment des sectateurs du *Satyasiddhi-çâstra*, qui croient exclusivement à l'irréalité[1].

4° Les vues temporaires (i. e. inférieures), contenues dans le Grand Véhicule.

C'est donc une réfutation décisive de toutes les erreurs, bouddhistes ou non, du Grand ou du Petit Véhicule.

D. — Dites-moi maintenant les opinions correctes qu'elle met en lumière. (Côté positif.)

R. — A proprement parler, les opinions vicieuses une fois réfutées, il n'y a pas de doctrine juste à exposer à part ; car il ne subsiste plus aucune doctrine temporaire (et fausse). On ne saurait atteindre plus haut par la parole, ni par la pensée, ni même l'essayer. Cependant, admettant qu'en opposition à l'erreur écrasée, il doit y avoir des vues correctes à exposer, il me faut

1) Tandis que, comme on l'a déjà vu dans l'exposition de la *Voie médiane*, la vérité est en dehors de l'affirmation et de la réalité et de l'irréalité. Pour la secte Abhidharma ou Kuçya, voir t. XXV, p. 231 ; pour la secte du Satyasiddhi-çâstra ou Zyauzitu, voir même tome, p. 327.

faire cette tentative; autrement, faute d'aller jusqu'au fond de la source pure, on verra se maintenir de fallacieuses théories. Il faut que je vous donne au moins de la doctrine ce qui tient en un léger trait de pinceau; sinon, vous ne jugeriez pas que je vous aie éclairci cette Voie suprême.

La *Voie suprême* est le dernier mystère, où n'atteint aucun discours. Dire qu'elle est, c'est aboutir à un non-sens; dire qu'elle n'est pas, n'est pas sage, répugne à notre intelligence. Les Bodhisattvas *Subhûti* et *Sâriputta* furent tous deux blâmés par le Bouddha, parce qu'ils croyaient à l'existence réelle des modes. Cette *Voie* n'est pas réelle (existante); elle n'est pas irréelle (non-existante); elle n'est pas à la fois irréelle et non-irréelle. Les expressions font défaut, les pratiques religieuses sont insuffisantes pour nous en donner une représentation. Elle demeure, inapprochable, dans le Calme éternel, dans le silence, inaccessible à toute démonstration. Je ne sais de quel nom la nommer; cependant, parce qu'il en faut un, nous disons que c'est *la manifestation du juste*.

D. — Si les paroles n'y atteignent pas, si sa réalité et son irréalité sont également hors de notre portée, c'est alors une irréalité. Pourquoi l'appeler « manifestation de ce qui est juste » ?

R. — Pourquoi, parce que nous avons écarté son existence et sa non-existence, nous en tiendrions-nous à son irréalité? La substance dernière de la Voie du Bouddha, voilà l'inaccessible! Parce que nous rejetons l'idée de son existence comme de sa non-existence, nous détruisons toute croyance *temporaire*, et nous nous procurons ce principe unique de la « manifestation du juste ».

D. — Toute réalité et toute irréalité rejetées, que devient l'ensemble des modes produit par les combinaisons des causes?

R. — Leur existence n'est que temporaire, artificielle, inacceptable comme vérité. C'est pourquoi furent proposées les *Deux Vérités*, et les *Quatre Doctrines moyennes* s'édifient sur cette théorie. Par la *vérité commune* (de l'existence des modes), on établit que les modes existent, sans violer du tout les limites du vrai; par la *vérité réelle* de l'irréalité des modes, le Bouddha, ne faisant

des modes que des noms par provision, fut en mesure de prêcher la théorie des *aspects ou apparences véritables* (l'Éclairement suprême, qui est l'identité des contraires, manifesté seulement pour les Bouddhas et les Bodhisattvas).

Ainsi l'irréalité est précisément une réalité ; et la réalité est précisément une irréalité. Il ressort donc que les *formes* sont une irréalité ; l'*irréalité*, c'est une forme. Les *Deux Vérités* ne sont qu'une expression scripturaire ; elles ne sont pas d'expérience rationnelle. C'est à cause des combinaisons des causes qu'elles existent ; et c'est par la raison pure qu'elles sont détruites. Réalité (de tout) signifie réalité de l'irréalité ; donc, étant réalité, elle ne l'est point. Irréalité (de tout) signifie irréalité de la réalité ; donc, c'est une irréalité qui n'en est pas une. Dans la première alternative, notre réalité (absolue) n'en est pas une ; qui dit réalité, dit donc irréalité. Dans l'autre alternative, l'irréalité n'en est pas une non plus ; donc, en parlant d'irréalité, on entend la réalité. Voilà dans quel sens les prédications de tous les Bouddhas s'édifient constamment sur ces deux vérités.

Le fond de la présente secte met ainsi en lumière cette méditation, vraie et inaccessible ; et, suivant un ancien auteur, « l'admirable Raison des *huit négations* est une brise qui dissipe la poussière des perceptions trompeuses et des frivoles discussions. La juste et inaccessible méditation est une lune, dont le reflet flotte sur l'onde de la *voie médiane*, de la seule vérité, etc. »

Ce vrai étant inaccessible, tous les modes ne sont que des noms provisoires, d'eux-mêmes en fort grand nombre.

D. — Que pense cette secte de la bouddhification ?

R. — Tout être est, d'origine, un bouddha. Tout être des six voies demeure, fondamentalement, dans le Calme suprême (*nirvâna*). Sans égarement, il ne faudrait pas d'Éclairement ; on ne parlerait ni de perfection ni de non-perfection du nirvâna. C'est pourquoi ni l'égarement (erreur) ni l'Éclairement n'existent d'origine ; mais seulement le Calme suprême, la Paix suprême. Ce n'est qu'au sein des idées provoquées par les noms temporaires (choses) que l'on parle d'égarement et d'éclairement, de bouddhification ou de non-bouddhification.

La rapidité ou la lenteur de la bouddhification dépend de l'intelligence subtile ou obtuse de chaque être. Par le chemin bref, on parfait l'Éclairement en une seule pensée ; par le long chemin, on devient un bouddha à travers trois kalpas incommensurables. Une seule pensée, c'est[1] absolument trois kalpas. Trois kalpas, absolument, sont une seule pensée. C'est ainsi que dans le rêve d'une nuit, on voit les choses d'un siècle ; et, qu'on retourne, ces choses d'un siècle ne sont que cette seule nuit. Pendant ces trois kalpas, c'est par l'infinité des pratiques religieuses accumulées qu'on atteint la perfection ; sinon, la bouddhification est instantanée, en une seule pensée.

D. — Combien y a-t-il de rangs à traverser pendant ces trois kalpas ?

R. — Il y en a, pour les Bodhisattvas, cinquante et un ; ou, en comprenant celui de la bouddhification, cinquante-deux.

L'essence ou substance de l'Illumination suprême existe de par elle-même. C'est l'égarement qui produit la vie et la mort. Ce qu'on appelle devenir un bouddha de l'Éclairement initial[2], c'est aller à l'encontre de l'égarement, remonter à la source pure du vrai et dissiper la poussière des apparences trompeuses (l'univers, selon nos conceptions ordinaires) ; alors paraît la substance originaire de l'Illumination. Mais, encore une fois, sachez bien que le terme d'Éclairement obtenu (compréhension), n'a de valeur que par opposition à l'égarement, et réciproquement. Car, lorsque se produit cette compréhension suprême, *l'égarement* n'a plus d'existence, et s'il n'y a pas d'égarement, comment peut-on arriver à cette compréhension ? Primitivement, ils ne sont ni l'un ni l'autre. Il n'y a, de toute origine, que le Calme dans l'anéantissement. Égarement et Éclairement obtenu, trouble et pureté, ce n'est qu'un système de noms provisoires. La juste et inaccessible méditation, voilà la merveille infinie, la Voie suprême.

1) Le texte, pour marquer mieux qu'il s'agit de l'identité de termes en apparence adversatifs dit, pour est : « n'empêche pas, ne refuse pas ».

2) C'est-à-dire, qui existe toujours, mais est compris seulement alors par le nouveau bouddha.

D. — Que sont les *huit négations* que vous mentionniez précédemment?

R. — Rien n'est produit, rien ne se détruit. Rien n'est accidentel, rien n'est permanent. Rien n'est un, rien n'est différent. Rien ne disparaît (s'en va), rien n'apparaît (vient). Ces huit négations (ou *huit non*) dissipent les huit égarements ; par elles, on arrive à la raison pure, selon l'idée que s'en fait cette secte.

Elle donne quatre explications de l'existence de tous les modes :

1° Par les dénominations (œuvre des hommes).

2° Par les combinaisons des causes.

3° Par l'intelligence (vue) de la Voie suprême.

4° Par l'indétermination absolue (l'état parfait, où tout est tout).

Cette classification lui sert en même temps à expliquer toute doctrine possible.

Elle expose ainsi les *Deux Vérités* de quatre façons :

1° La croyance à l'existence réelle des choses est la *vérité commune* ; celle à leur irréalité, la *vérité réelle*.

2° Ces deux croyances sont ensemble la *vérité commune* ; la non-irréalité et la non-réalité, voilà la *vérité réelle*.

3° L'irréalité et l'existence, la non-irréalité et la non-existence, c'est la *vérité commune* ; la négation de la non-réalité et la négation de la non-irréalité, c'est la *vérité réelle*.

4° Cette dernière vérité réelle, c'est la *vérité commune* (temporaire) ; nier la négation de la non-réalité, et nier la négation de la non-irréalité, c'est la vérité réelle.

C'est ainsi que cette secte réfute les hérésies, la secte schismatique Abhidharma du Petit Véhicule, et les sectes inférieures (ou vérités communes) du Grand Véhicule.

D. — Quel est son classement de l'ensemble des doctrines bouddhiques?

R. — Pour elle, tous les enseignements du Bouddha sont répartis en *Deux Recueils* et en *Trois Prédications*.

Ces deux recueils sont : 1° celui des Çrâvakas, ou enseignements du Petit Véhicule ; 2° celui des Bodhisattvas ou enseignements du Grand Véhicule.

Ainsi l'a déterminé le çâstra de l'Intelligence. Quant aux trois

Prédications (Rotations de la Roue de la doctrine), ce sont :

1° Le Prêche (Roue de la doctrine) primitif, c'est-à-dire l'*Avataṃsaka-sûtra*.

2° Le Prêche dérivé, c'est-à-dire les enseignements qui vont des *Âgamas* au *Saddharma-puṇḍarîka*.

3° Le Prêche qui réunit les branches (doctrines dérivées) pour en revenir au tronc (enseignement fondamental) ; c'est le *Saddharma-puṇḍarîka*.

Cette division nous est donnée par ce dernier sûtra ; on peut y ramener tout enseignement du Bouddha. Le Grand Véhicule et le Petit Véhicule ne manifestent qu'une seule et même Raison, différenciée, il est vrai, selon les aptitudes diverses des auditeurs. Tous les sûtras du Grand Véhicule mènent à l'intelligence d'une seule et même Voie suprême ; mais ils ont chacun ses particularités, suivant les occasions dans lesquelles ils furent prononcés. Cependant, quelques auteurs ont classé, il me semble, avec justesse, les sûtras du Grand Véhicule, en *égaux* (moyens), *supérieurs et inférieurs*.

D. — Qui a fondé cette secte ?

R. — Le grand et saint Bodhisattva *Mañjuçrî*. Le second patriarche fut le Bodhisattva *Açvaghoṣa* ; puis vint le Bodhisattva *Nâgârjuna*, auquel succédèrent *Nâgabodhi* et *Deva*. Celui-là remit la doctrine au Bodhisattva *Bhavaviveka*, qui la remit au docte *Jñânaprabhâ* ; celui-ci au Bodhisattva *Siṃhaloka*.

De son côté, *Deva*, à l'intelligence profonde, à l'éloquence incomparable, fut un destructeur des hérésies et un grand apôtre du bouddhisme. Il transmit la doctrine au Bodhisattva *Râhula*, celui-ci au prince héritier *Syasa* (ou *Hosoï*?), celui-ci au docte *Kumârajîva*. Ce dernier, sous la dynastie des Yô-sin, vint en Chine, où il traduisit quantité de sûtras et de çâstras ; entre autres les Quatre Çâstras sur lesquels repose cette secte. La beauté de ses traductions lui a valu des éloges universels, dans les temps anciens comme de nos jours. Dans les Trois pays[1], on

1) D'après une note du texte, c'est-à-dire l'Inde, le Turkestan russe (*Kizi*) et la Chine. Pour les sinologues, j'ajoute que Ki est donné par le caractère de la clef 213 (tortue), et Zi par la clef 96 doublée (celui-ci).

a révélé sa profonde intelligence. La foule des disciples qui s'empressaient autour de lui, avec toutes les marques de respect, semblait celle des étoiles autour de la lune brillante. Tout l'empire venait à lui, comme les fleuves vont à l'Océan. *Syau*, *Zyau*, *Yû*, *E* furent des apôtres qui rivalisaient de zèle. Quelle gloire *E-kwan* et *Gan-sai* ne s'acquirent-ils pas ! Après eux, vint le maître *Dan-sai*, auquel succéda *Dan-rau*, à celui-ci, *Sô-zen*, puis *Han-rau*, puis *Ka-zyau*. Ce dernier était un étranger. Tout jeune, il vint en Chine avec son père. Le maître *Han-rau* l'instruisit dans les Trois Çâstras ; il devint un des docteurs les plus éminents de tous les âges. Sa majesté semblait celle du roi des éléphants. La splendeur de son intelligence et de son éloquence ravissait leur éclat au soleil et à la lune. Ses œuvres sont considérables. Les Trois Çâstras et le *Saddharma-pundarika* s'étaient comme substitués à son propre esprit. Il avait approfondi tous les mystères du Grand et du Petit Véhicule. La secte *San-ron* lui est principalement redevable de sa grande diffusion ; il est, entre tous, son Grand ancêtre. — Il transmit les Trois Çâstras au prêtre coréen *E-kwan*, qui travailla au Japon à la diffusion de cette secte. Puis *Fuku-ryau*, *Ti-zau* ; celui-ci eut deux successeurs en même temps : *Dau-zi* et *Rei-kwau*. A *Dau-zi* succédèrent *Zen-gi*, puis *Gon-sau* et *An-tyau*. Ainsi cette secte s'est perpétuée jusqu'à nos jours. Elle ne subit jamais aucun déclin dans les trois pays ; d'où les paroles du docte *Gi-zyau* : « Il y a, en Inde, deux sectes : celle du Yoga[1] et celle du Madhyamaka-çâstra. »

Et, pour la profondeur de ses théories, écoutez ce que disent *Fu-ki* et *Dau-sen* : « Quatre fleuves en Chine découlent du lac Anavatatta[2] ; sept sectes ont rayonné des Trois Çâstras. Qu'on le sache : toute secte est une branche des Trois Çâstras ; ils sont le tronc commun de toutes les sectes. Y en a-t-il une seule qui n'ait sa place dans l'esprit de *Nâgârjuna*[3] ? Toutes, elles le révèrent comme leur Ancêtre. »

1) Cf. t. XXV, p. 258, l. 1.
2) Ou Anavatapta, l'un des sept Grands lacs de l'Himâlaya.
3) Je pense qu'il y a un jeu de mots sur le nom de Nâgârjuna, que les Chinois traduisent : l'arbre (du) dragon.

Secte Ten-dai.

D. — D'où vient ce nom?

R. — Du mont Ten-dai, en Chine, où cette secte fut fondée.

Elle a pour sûtra fondamental, le *Saddharma-pundarîka*, d'après lequel elle a établi sa classification particulière de l'ensemble des enseignements du Bouddha, sans en omettre aucun. Le maître *I-sin* dit, dans les *Exemples des théories* : « Toutes les doctrines et les principes de cette secte ont pour colonne vertébrale le *Saddharma-pundarîka*; pour boussole, le Çâstra de l'Intelligence; pour commentaire, le grand *Avatamsaka-sûtra*; pour règle de méditation le grand *Prajñâ-pâramitâ-sûtra*. Elle se sert de tous les sûtras pour augmenter la foi, de tous les çâstras, pour travailler à la bouddhification des êtres. Le cœur qui médite est comme une chaîne, dont les enseignements de toute espèce sont la trame; ainsi furent tissés les volumes du Tripitaka. Il n'y a rien de pareil dans aucune autre secte. »

D. — Qui est le fondateur en titre de cette secte?

R. — C'est le grand maître *Ti-sya* (le Sage), du mont Ten-dai. Cependant, bien avant lui, le vénéré *E-mon* avait proposé, d'après le Çâstra de l'Intelligence, la doctrine de la Triple méditation contenue dans une seule pensée, et l'avait remise à *Nan-gaku E-si*. Ce dernier (dans une existence antérieure, à l'époque où vivait le Bouddha) avait étudié le *Saddharma-pundarîka* sur le pic du Vautour[1]. Sans doute, il pratiqua alors la contemplation que recommande le *Saddharma-pundarîka*, parvint à la pureté parfaite de ses six sens et recueillit au plus profond de son cœur la Triple intelligence dont parle le Çâstra de l'Intelligence et la Triple vérité que célèbrent les stances de ce texte.

Il avait poussé très loin le développement de sa méditation et de sa sagesse, atteint à la perfection de la *samâdhi* et obtenu, dans sa contemplation et dans ses pensées, la clarté parfaite. — Il remit enfin cette doctrine à *Ti-sya*, sur le mont Ten-dai. *Ti-sya*,

1) Le fameux Gṛdhrakûṭa, en Inde.

lui aussi, dans une vie précédente, avait étudié le *Saddharma-puṇḍarîka* sur le pic du Vautour, où il s'était rencontré avec le maître *Nan-gaku* ; il avait montré une intelligence admirable des connaissances (spéculatives) et des pratiques religieuses ainsi que de la *samâdhi* (contemplation) telle que l'enseigne le *Saddharma-puṇḍarîka*. Il se trouvait au rang de la cinquième division, qui correspond aux *Dix Terrains* des Bodhisattvas.

C'est lui qui, alors, fonda une nouvelle secte puissante.

E-mon et *Nan-gaku* avaient seulement fourni une esquisse des principes de cette secte ; c'est *Ten-dai* (i. e., *Ti-sya*) qui établit, dans toute leur ampleur, les théories des *Cinq Époques* et des *Quatre Doctrines*, classification universelle des enseignements du Bouddha.

Il fut suivi du maître *Syau-an*. Tandis que *Ten-dai* n'avait laissé que des prédications éparses, *Syau-an* s'occupa de compiler ces doctrines et de créer un Recueil sacré de la secte, norme de ses doctrines.

Puis *Ti-i*, *E-i*, *Gen-rau*, et *Myô-raku*.

L'œuvre de ce dernier est considérable. Elle comprend d'amples explications des textes des Pères de la secte ; des commentaires, sur la « Méditation », sur les « Principes abstraits » ; sur la « Paraphrase des textes » (tous, ouvrages de *Ten-dai*). Il composa encore un « Secours », des Explications, des Maximes, des Notes. Il a éclairci et défini tout texte des Pères, ce qui fait que de tout temps on s'en est rapporté à ses décisions, qu'on a copiées. A lui, les savants actuels doivent d'entendre parfaitement le sens des Pères de la secte, parce qu'ils le suivent dans tous les points importants.

Il eut pour successeurs *Gi-iû*, *Te-rei*, *Zyau-kaku*, et remit lui-même son enseignement à *Dau-sui*, ce maître que nous appelons l'abri sacré de la doctrine. D'autres encore succédèrent à *Myô-raku* : *Gyau-man*, *Dau-ra*, *Ti-un*, etc. ; apôtres zélés, dont la rivalité semblait celle des dragons et des éléphants. C'est alors que le maître japonais *Den-kyau* se rendit en Chine, où il reçut de *Dau-sui* l'exposé complet de la doctrine. Revenu au Japon, il la prêcha sur le mont *Ei-gaku* ; après lui, *Gi-sin*, *Zi-kaku*, *Ti-syau*, etc. transmirent cette doctrine d'un âge à l'autre jusqu'à

nos jours. Elle se répandit dans tout le Japon, et dans toutes les provinces des pays étrangers. Quoique ce fussent déjà les derniers temps du pur bouddhisme, on ne sait rien de comparable à l'ardeur avec laquelle on s'attacha à cette secte et la révéra !

D. — Quelles sont les *époques* dans lesquelles elle répartit tous les enseignements du Bouddha ? Et quelles sont les *doctrines* qu'elle professe ?

R. — La théorie générale de cette secte se divise en deux parties : l'*enseignement* et la *méditation*.

Par l'enseignement, on ouvre très large la Voie qui mène à la bouddhification, en cultivant l'esprit par l'explication des principes, des théories. Par la méditation, on produit chez tout être l'apparition merveilleuse du savoir illuminé, par le progrès continu de la culture méditative.

La première division comprend les Quatre Enseignements, les Cinq Goûts[1], l'Unique Véhicule, les Dix Parités, etc.

La deuxième division comprend les Douze Combinaisons des causes, les Deux Vérités, les Quatre espèces de *Samâdhi*[2], les Trois Erreurs[3], etc.

Pour le classement des enseignements du Bouddha, on a égard ou à la différence interne de ces enseignements, et alors on les range sous quatre chefs ; ou à leurs époques, dont on compte cinq.

Il y a de nouveau deux espèces d'enseignements : d'abord, les quatre enseignements de la *doctrine du salut* ; c'est le détail des explications théoriques. Puis les quatre enseignements des *cérémonies ou rites du salut*[4]. Tel est le plan général de la classification des doctrines du bouddhisme entier.

Le premier enseignement de la doctrine du salut est celui du *Triple Recueil*, qui correspond au Petit Véhicule tout entier.

Le deuxième est l'*enseignement général*, auquel appartient tout ce qui, dans le Grand Véhicule, est conforme au Triple Véhicule.

Le troisième est l'*enseignement spécial*, c'est-à-dire tout ce

1) Cf. p. 290, l. 1.
2) Cf. p. 298, l. 3.
3) Cf. p. 294, l. 20.
4) Cf. p. 297, l. 6.

qui, dans le Grand Véhicule, n'est pas commun au Triple Véhicule, mais est donné aux seuls Bodhisattvas.

Le quatrième est l'enseignement de la *Complétion*, qui comprend tout ce qui, dans le Grand Véhicule, traite de l'état transcendantal où existent l'équivalence absolue, l'indiscrimination de toutes les natures, la liberté de tout obstacle, etc.

Reprenons-les maintenant l'un après l'autre, et commençons par le *Triple Recueil*.

De l'ensemble du Petit Véhicule sortirent des sectes variées; nous en distinguerons quatre essentielles. Ce sont : 1° celle qui affirme l'existence réelle des modes ou secte de l'Abhidharma, 2° celle du Satya-siddhi-çâstra, qui affirme l'irréalité et du moi et des modes; 3° celle qui affirme et la réalité et l'irréalité ; c'est celle du *Miroku-ron*[1], 4° celle qui nie et la réalité et l'irréalité; celle du Kâtyâyana-sûtra. Ces deux derniers ouvrages sont inconnus en Chine.

Nous pouvons prendre dans la secte de l'Abhidharma le tableau des pratiques religieuses et des perfections (fruits) obtenues par les êtres qui suivent le Triple Véhicule.

Dans le Véhicule des Çrâvakas, elle admet sept degrés des *sages* et sept degrés des *saints*. Les sept premiers sont :

1° La quintuple méditation[2].

2° Méditation sur des objets isolés.

3° Méditation sur l'ensemble des objets.

Ces trois degrés correspondent au rang dit des novices, qui s'efforcent d'obtenir la délivrance.

4° Échauffement (au feu de la vérité).

5° Sommet.

6° Patience[3].

7° Le premier ou meilleur rang de ce monde.

Ces quatre derniers degrés correspondent au rang dit des élèves avancés, qui distinguent correctement les doctrines suprêmes.

1) Çâstra de Maitreya ? Cf. tome XXV, p. 220 *infra*.

2) Elle est d'ordre inférieur ; aussi on ne la nomme pas même méditation, mais « fixation » ou « séjournement de l'esprit ».

3) Expliqué par d'autres : [illegible]

Voici les sept degrés de sainteté :

1° Celui où l'on pratique les œuvres pieuses, par la foi.

2° Celui où on les pratique selon la doctrine.

3° Celui où l'on a foi en ce que l'on comprend.

4° Celui où l'on voit et saisit la vérité.

5° Celui où l'on est éclairé tout entier.

6° Celui où la délivrance est assurée pour une certaine époque.

7° Celui où elle est assurée à l'époque que l'on veut.

Les deux premiers degrés correspondent au rang dit de la vue de la vérité (à obtenir). Les êtres d'esprit lourd pratiquent selon leur foi; ceux d'esprit subtil pratiquent selon la doctrine. Quand ceux-là passent au rang dit, de la pratique de la vérité, on les nomme Croyants dans ce qu'ils ont compris. Les êtres d'esprit subtil parvenus à ce même rang sont nommés Ceux qui voient et saisissent la vérité.

Les saints de ces deux catégories obtenant la méditation qui épuise l'esprit, sont alors nommés Possesseurs de l'Éclairement en eux-mêmes (dans leur corps). Lorsque les esprits lourds arrivent enfin à la rétribution d'Arhat, c'est la délivrance à époque déterminée; pour les esprits subtils, c'est la délivrance sans époque assignée, à leur gré.

Pour ces sept rangs de sainteté, il n'y a que quatre différentes rétributions.

Les Çrâvakas qui obtiennent très rapidement leurs rétributions parcourent trois vies, ceux qui l'obtiennent très lentement passent par soixante kalpas, avant d'atteindre l'Éclairement.

Il y a deux sortes de Pratyekabouddhas (second Véhicule) : ceux qui vivent de compagnie, et les solitaires[1]. Les premiers apparurent du temps du Bouddha et formèrent un nombreux parti. Les solitaires, épars çà et là, ne connurent pas l'âge du Bouddha (soit parce qu'ils vécurent à une autre époque, soient parce qu'ils demeuraient loin de lui, dans les jungles, les montagnes).

Ils atteignent à la rétribution de l'Éclairement, soit très rapidement, c'est en quatre vies; soit très lentement, en cent kalpas.

1) Les « phénix » ou, selon l'expression du texte, « les licornes ».

Les êtres du troisième Véhicule sont les Bodhisattvas; ils deviennent bouddhas sous l'arbre de l'Éclairement (*bodhi*) après avoir circulé à travers trois kalpas incommensurables, ou cent kalpas.

Les êtres de tous les trois Véhicules travaillent à détruire leurs erreurs passionnelles, mais ils n'ont pas les mêmes méditations. Les Çrâvakas méditent les Quatre Vérités; les Pratyekabouddhas méditent les Douze Combinaisons des causes; les Bodhisattvas s'adonnent aux Dix Perfections morales. Tous trois obtiennent également la rétribution du nirvâna indéfectif, leur corps étant réduit en cendres et leur intelligence anéantie.

Cet enseignement expose donc toutes les doctrines que nous venons de nommer, sous l'aspect de la naissance et de la destruction de toutes choses : c'est l'enseignement du *Triple Monde*[1].

Puis l'*enseignement général*.

Il comprend quatre sectes et expose généralement les doctrines de la secte de l'Irréalité. Il montre les êtres du Triple Véhicule arrivant conjointement aux *Dix Terrains* des Bodhisattvas, qui sont :

1° Celui de la sagesse tarie (ignorance), qui correspond au rang des novices.

2° Celui de (l'obtention de) la nature sainte. C'est le rang des élèves avancés.

3° Celui des huit patiences.

4° Celui de la vue de la vérité. On y retranche les erreurs grossières propres au Triple Monde. C'est la rétribution initiale.

5° Celui de l'atténuation des passions; il correspond au rang où il n'y a plus qu'une renaissance avant le nirvâna.

6° Celui de la séparation d'avec les désirs. Il correspond au rang où l'on n'est plus susceptible de renaître jamais.

7° Celui de la satisfaction; c'est l'état d'Arhat.

Arrivés là graduellement, les Çrâvakas désirent réduire leur corps en cendres et entrer dans le nirvâna indéfectif.

1) Monde des désirs, monde des formes; monde sans formes. On peut l'appeler l'enseignement matérialiste.

8° Celui des Pratyeka-bouddhas; on y dépouille les propensions aux passions et l'on entre dans la méditation de l'irréalité. Là, les Pratyeka-bouddhas reçoivent la rétribution de l'Éclairement et entrent dans le Calme.

9° Celui des Bodhisattvas; c'est le rang « situé en dehors de tout ce qui est transitoire ». Là, les Bodhisattvas, suivant l'occurrence[1], commencent à traverser des kalpas incommensurables, et, sortis de tout ce qui est transitoire, procurent le bien d'autrui, et saisissent également la Voie suprême et la Méditation.

10° Celui des Bouddhas. Les Bodhisattvas, arrivés à la dernière période, retranchent les propensions aux passions, et accomplissent la Voie sous l'arbre des Sept choses précieuses, assis sur un siège fait de vêtements divins; alors, ils entrent dans le Calme.

Dans cet enseignement, les Quatre Vérités, les Douze Combinaisons des causes, les Deux Vérités, etc., sont exposées du point de vue de l'existence spontanée de toutes choses[2]. C'est la théorie rationnelle du Triple Monde.

Puis l'*enseignement spécial*.

Il comprend quatre doctrines; généralement on s'en tient à celle qui affirme à la fois l'existence réelle et l'irréalité de tout.

Il y a ici cinquante-deux rangs de Bodhisattvas.

1° Les Dix Confiances, ou rangs des novices; on y quitte le transitoire, pour entrer dans l'irréalité.

2° Les Dix Demeures, ou rang des natures assidues. Dans la première demeure, on retranche les erreurs grossières propres au Triple Monde; dans les six suivantes, les erreurs subtiles et difficiles à détruire; dans les trois dernières demeures, les derniers vestiges de propensions à l'erreur, et les erreurs très subtiles, en nombre infini. Là, on achève la méditation de l'irréalité, et l'on s'applique à méditer le Temporaire et la Voie médiane.

3° Les Dix Cultures, ou rang des natures réalisées. On s'y adonne correctement à la méditation du Temporaire (transitoire)

1) Selon les vœux qu'ils ont prononcés autrefois, etc.
2) Bien supérieur au précédent, mais occupant, dans le Grand Véhicule, un ordre inférieur.

et à celle de la Voie médiane, et l'on abat le nombre infini des erreurs très légères.

4° Les Dix Transferts, ou rangs des natures qui ont affinité avec la Voie médiane. On médite celle-ci, et l'on triomphe de l'ignorance.

Ces trente derniers rangs ensemble correspondent au rang des élèves avancés.

5° Les Dix Terrains, ou rang des natures saintes.

6° Le Quasi-Éclairement, état presque identique à l'Éclairement final.

Dans ces deux derniers groupes de rangs, se détruit l'ignorance et est atteinte en partie l'intelligence claire de la Voie médiane. C'est l'état dit de sainteté partielle.

7° L'Éclairement merveilleux ou rang de sainteté suprême. L'ignorance (obscurcissement) est anéantie, et l'on conçoit lumineusement la bouddhification. On s'est assis sur le siège des Sept choses précieuses et l'on a parachevé la voie.

Selon cet enseignement, il y a un nombre infini des Quadruples Vérités, des Douze Combinaisons des causes, etc. C'est la théorie des choses en dehors du Triple Monde.

Dans sa description des Obstacles, on distingue trois sortes d'erreurs : 1° les grossières et les subtiles ; 2° les très subtiles et infiniment nombreuses[1] ; 3° celles de l'obscurcissement.

Les premières sont le propre du Triple Monde ; c'est elles que dépouillent les deux premiers enseignements, celui du Triple Véhicule et le général. Les deux autres espèces d'erreurs sont en dehors du Triple Monde ; ce sont les deux autres enseignements qui les retranchent (le spécial et celui de la Complétion).

Les cinquante-deux rangs se passent à subjuguer et à dépouiller ces trois sortes d'erreurs ; et pareillement, les *six degrés* dont parle l'enseignement de la Complétion.

L'enseignement de la Complétion comprend aussi quatre doctrines ; en général, il prend pour norme celle qui nie et la réalité et l'irréalité. D'après lui, il y a six espèces de rangs, qu'il nomme *Égalités*.

1) « Comme poussière et sable ».

1° Égalité des Raisons. Tout être a, dans une seule pensée de son esprit (cœur), la Raison pure qui est la virtualité de la bouddhification[1]. Cet esprit garde en lui-même, inconcevablement, la Raison merveilleuse des Trois Vérités.

2° Égalité des noms. Ceux qui ont entendu ce qu'on vient de dire de l'Éclairement par l'unique vérité, qui sont avancés dans la connaissance des noms et en ont une claire compréhension (c'est-à-dire qui ont entendu et compris beaucoup d'enseignements, sans avoir encore une grande culture religieuse) et qui savent que l'ensemble des modes (l'univers) n'est autre chose que la doctrine bouddhique, appartiennent à ce rang.

3° Égalité de la méditation et de la pratique religieuse. On y étudie les Dix Doctrines, dans la méditation du Parfait Véhicule; on y lit sans cesse les livres sacrés, on fait des prédications à tous les êtres, on s'adonne aux Six Perfections morales, et l'on suit toute espèce de pratiques religieuses; d'où le nom de *Quintuple série*. A ce degré correspond le degré des novices expliqué plus haut[2].

4° Égalité des ressemblances au Bouddha. Ce degré correspond au rang de la Purification des six organes des sens, et à celui des Dix Confiances, ou encore à celui des élèves avancés.

5° Égalité de la vérité partielle, qui correspond à l'ensemble des Dix Demeures, Dix Cultures, Dix Transferts, Dix Terrains et Quasi-Éclairement. Dans chacun des quarante et un rangs, on retranche une série d'obscurcissements et l'on fait apparaître une nouvelle Voie médiane. On devient peu à peu un Bouddha, avec les huit circonstances qui accompagnent l'apparition de tout Bouddha; on travaille à sauver les êtres, en leur exposant des enseignements variés et en procurant leur bien, quelles que soient leurs capacités. C'est le rang dit de sainteté partielle.

6° Égalité finale. Ayant quitté, d'un seul coup, l'état du Quasi-Éclairement, on entre dans l'Éclairement merveilleux, dans la

(1) « Qui est un réceptacle de Tathâgata ».

(2) Le terme de quintuple série et aussi celui des *Dix Esprits* (que l'on parcourt dans ce degré), sont expliqués dans le commentaire préparatoire.

plénitude de la bouddhification, au dernier degré de dépouillement des erreurs et de compréhension lumineuse.

Cet enseignement a pour point de vue l'existence spontanée de la Quadruple Vérité, des Douze Combinaisons des causes, etc.

D. — Que sont, dans ces quatre enseignements, les trois corps transfigurés (que possède tout bouddha)?

R. — Par l'enseignement du Triple Véhicule et par l'enseignement général, on obtient le corps adapté (inférieur pour celui-là; supérieur pour celui-ci). L'enseignement spécial fait obtenir le corps bénéficiant à autrui (sauvant les êtres); et par l'enseignement de la Complétion, on arrive au corps adéquat à la propre pensée d'un bouddha. Là est l'accord mystérieux de la raison et de l'intelligence, l'équivalence et l'indiscrimination de toutes natures; ces trois corps ne sont que l'unique Tathâgata.

D. — Où demeurent les Bouddhas de ces quatre enseignements?

R. — Dans quatre différents séjours.

1° Celui de l'habitation commune. Les saints ordinaires y habitent çà et là, ainsi que les Bouddhas au corps transfiguré inférieur. Il y a l'habitat commun en Terre impure, par exemple en ce monde-ci; et celui de la Terre pure, par exemple le Paradis, etc.

2° Le séjour imparfait et d'expédient pieux. Il est en dehors du Triple Monde. Seuls y demeurent les êtres du Triple Véhicule qui ont dépouillé les corps propres au Triple Monde, et les Bouddhas au corps adapté supérieur.

3° Le séjour de la véritable rétribution, pour les Bodhisattvas qui ont dépassé les Dix Terrains de l'enseignement spécial et les Dix Demeures de l'enseignement de la Complétion. Pour chefs et instituteurs suprêmes, il a les Bouddhas au corps bénéficiant à autrui[1].

4° Le séjour de la calme illumination, qu'habitent les seuls bouddhas en leur corps véritable, adéquat à leur pensée. C'est

1) Chaque monde a un Bouddha particulier pour chef suprême de la doctrine. Ainsi le nôtre a Gautama.

l'état des purs bouddhas. On n'y distingue plus d'aptitudes; on n'y voit prévaloir que les quatre vertus et les six perfections morales, calmes et éclatantes; là demeurent les corps spirituels, dans lesquels s'accordent mystérieusement la raison et l'intelligence.

Après cet exposé de la *doctrine du salut*, vous voulez entendre quels sont les quatre enseignements de la division doctrinale dite : *cérémonies du salut*. Nous trouvons :

1° L'enseignement de la Soudaineté; c'est celui de l'*Avatamsaka-sûtra*.

2° Celui de la Gradation : ce sont les prédications du Bouddha aux *trois* époques des Âgamas, des Vaipulyas et des Prajñâs.

3° L'enseignement indéterminé. Les aptitudes des auditeurs du Bouddha différaient. Une même assemblée, entendant un seul et même discours, comprenait des enseignements différents : tantôt il prêchait le Grand Véhicule et ils le comprenaient comme Petit Véhicule; tantôt il leur prêchait le Petit, et ils le comprenaient comme le Grand, et ainsi de suite. Chacun comprenait à sa façon.

4° L'enseignement caché ou secret. Les prédications différaient selon l'aptitude des assemblées; tantôt, quand il fallait prêcher le Petit Véhicule, le Bouddha y insérait des enseignements du Grand; tantôt, dans une prédication du Grand Véhicule, il introduisait toutes les autres doctrines du Petit : et ainsi les auditeurs de cette assemblée-ci et ceux de celle-là ne se comprenaient pas les uns les autres parce qu'ils entendaient les mêmes mots dans des sens différents.

Ce qu'exposent les *cérémonies du salut* est impliqué dans ce qu'expose la *doctrine du salut*, et réciproquement. Les deux ensemble forment huit enseignements qui servent à classer toutes les idées bouddhiques.

Les *cinq époques doctrinales* sont celles des *Avatamsaka*, *Agama*, *Vaipulya*, *Prajñâ*, *Saddharma-pundarîka* et *Nirvâna* (sûtras)[1]. Elles embrassent les enseignements de toute la carrière

1) Il doit y avoir erreur du texte, ou deux sûtras compris dans la même époque.

du Bouddha; on les nomme aussi les *Cinq Gatis* (différents, d'une doctrine unique).

Cette secte expose de sept façons les *Deux Vérités*; et sa manière de pratiquer les bonnes œuvres, ce sont les quatre espèces de *samâdhi*. Elle mène à la plénitude de la triple méditation renfermée dans une unique pensée; toute nature équivaut à une autre et s'échange avec elle, sans obstacle. En un homme, en tant qu'homme, se voit un bouddha; en un bouddha, en tant que bouddha, se voit un homme ordinaire. La méditation sur les Trois mille mondes, dans la Raison du sujet, se nomme aussi bien obscurcissement. La méditation sur les Trois mille mondes, dans la perfection de la rétribution, est appelée, au contraire, félicité perpétuelle[1]. C'est dans une telle doctrine assurément, que vous pouvez reconnaître les principes admirables du Lotus de la vraie doctrine[2].

Secte Ke-gon.

D. — D'où vient ce nom ?

R. — Du *Kegon-kyau* (Avatamsaka-sûtra), qui est le livre fondamental de cette secte.

Il y a, en réalité, dix différents *Avatamsaka-sûtras*. Trois méritent une mention spéciale: le *texte supérieur*, dont les stances sont en nombre infini, comme les atomes innombrables des 13,000 grands univers; et les chapitres nombreux comme les atomes de notre globe tout entier. Le *texte moyen*, qui renferme 49 myriades et 8,800 stances, en 1,200 chapitres. Ces deux textes sont conservés dans le palais du Dragon, au fond de la mer, et ignorés de notre monde. Le troisième est le *texte inférieur*, en 10 myriades de stances et 38 chapitres. Il fut trois fois traduit en chinois. Sous la dynastie des *Tsin* orientaux, le savant *Kaku-ken* traduisit en soixante livres, 36,000 stances du texte indou. Sous les Thang, le savant *Ki-kaku* donna en quatre-vingts livres la

1. Épithète du nirvâna.
2. *Saddharma-pundarika.*

traduction de 45,000 stances indoues. Plus tard, encore sous les Thang, le savant *Hannya* (Prajñâ) traduisit en quarante livres le seul chapitre de l'Entrée dans l'Univers (i. e. commencement d'une explication de l'univers)[1].

D. — Qui est le fondateur en titre de cette secte ?

R. — Le grand maître *Kau-zau* (Gandhahastin). Cependant, elle reconnaît sept ancêtres.

1° Le Bodhisattva *Açvaghoṣa*.

2° Le Bodhisattva Nâgârjuna.

3° Le vénérable *To-zyun*, premier ancêtre chinois ; il était une réapparition de *Mañjuçrî*, et il habita le mont *Syō-nan* (-zan). Il composa beaucoup d'ouvrages, tels que l'Universelle méditation de l'Avataṅsaka-sûtra, la Méditation sur les Cinq enseignements, les Dix profonds chapitres, etc. Il fut, après sa mort, décoré du titre d'*impérial Esprit*.

4° Le vénérable *Ti-gon*, successeur de *To-zyun*, qui demeura au monastère *Un-ge*, d'où son titre posthume de vénérable Un-ge.

5° Le grand maître *Kau-zau*, successeur de Ti-gon. Il fut le docteur excellent de l'empire. Quand il lisait les sûtras devant ses élèves, une pluie de fleurs tombait du ciel ; quand il expliquait la doctrine, on voyait sortir de sa bouche cinq rayons brillants. Après sa mort, l'impératrice *Soku-ten* (de la dynastie des Thang) lui conféra le titre de Bodhisattva *Gen-zyu* (chef ou tête des sages). Ses commentaires des sûtras et des çastras sont fort nombreux ; entre autres un Commentaire original sur l'Avataṅsakasûtra, des chapitres détachés sur les autres sûtras, des Notes sur les çâstras, l'Explication des théories générales de sa propre secte, qui est un exposé très complet. C'est au fond, à lui, que la secte *Kegon* doit sa grande extension.

6. Le grand maître *Syau-ryau*, successeur de Kau-zau ; doué d'une intelligence profonde et vaste, également versé dans les doctrines de toutes les sectes, quoiqu'il prît pour fondement l'enseignement de la Complétion. Il composa des *Extraits des*

(1) Entre 795 et 804 de notre ère.

théories renfermées dans le grand Commentaire[1] et de nombreux écrits détachés. Toute la nation embrassa sa doctrine ; ce qui lui mérita le titre de premier docteur de l'empire. Jusqu'à la fin de sa vie, il observa rigoureusement les Dix Vœux. Il habita sur le mont *Syau-ryau* et reçut le titre posthume de Bodhisattva *Kegon*.

7. Le vénérable *Syû-mitu*, son successeur, qui demeura sur le pic *Kei-hô*, au monastère *Sau-dau*. Son titre posthume fut le vénérable *Dyau-e* (méditation et sagesse).

La vie de ces sept Pères a été écrite par ordre de l'empereur, par le maître *Zyau-gen*. Ceux qui ne considèrent que la secte en Chine ne comptent que cinq Pères. Quatre d'entre eux, *To-zyun*, *Ti-gon*, *Ken-zyu* et *Syau-ryau* sont plus particulièrement l'objet de l'étude et de la vénération des Japonais.

Le premier qui fonda cette secte au Japon fut le docte *Den-yô*, qui avait eu pour maître *Ken-zyu*. Il eut pour successeur *Ryau-ben*. Dès lors, la secte s'est perpétuée régulièrement jusqu'à nos jours.

D. — En combien d'enseignements sectaires répartit-elle toutes les doctrines prêchées par le Bouddha ?

R. — Elle forme le cadre de sa classification avec cinq enseignements et dix sectes. Ceux-là sont :

1° L'Enseignement du Petit Véhicule.

2° L'Enseignement initial du Grand Véhicule.

3° L'Enseignement final du Grand Véhicule.

4° L'Enseignement de la Soudaineté.

5° L'Enseignement de la Complétion.

Voici comment elle traite du *Petit Véhicule*.

Le Tathâgata, étant apparu dans ce monde, se mit d'abord à prêcher un seul Véhicule, pour instruire et sauver tous les êtres : c'était l'Unique Véhicule de son enseignement original, qu'il exposait sous l'arbre de la *bodhi*. Il semblait une haute montagne, frappée la première des rayons du soleil levant ; pour la première fois, le disque du soleil resplendissait et illuminait les êtres de toute aptitude.

1) Ce grand commentaire est de Ken-zyu.

Mais, ayant de médiocres capacités, ils n'étaient pas à même d'entendre cette profonde doctrine ; le Tathâgata fut obligé de diversifier cet unique Véhicule en trois, afin d'amener graduellement tous les faibles esprits au Grand Véhicule. De ces trois, le Petit Véhicule est l'enseignement provisoire du Tathâgata. C'est pour introduire les faibles esprits comme dans un palais temporaire et soulager leur misère, qu'il leur accorda pour un temps le véhicule des Pratyêkabouddhas et celui des Çrâvakas. La Raison qu'il prêcha ainsi étant proportionnée à ces aptitudes-là, la rétribution de l'Éclairement, qu'il leur indiqua, est d'ordre inférieur.

D.—Montrez-moi quelle espèce de principes sont exposés dans ces sûtras.

R.—Ils sont fort nombreux, je n'en citerai qu'un ou deux. C'est par exemple la théorie des soixante-quinze modes de l'univers, les modes matériels et les immatériels. Quant à l'origine des modes, nous remarquerons la théorie des six connaissances, des trois poisons (ou démérites principaux), de l'esprit troublé ou limpide, etc. On n'arrive à l'intelligence éclatante des quatre rétributions que dans le Calme suprême (nirvâna) ; l'approche graduelle vers le nirvâna, à travers les trois kalpas incommensurables, est surtout déterminée par l'appartenance à l'une ou l'autre des cinq grandes divisions des êtres. Le Petit Véhicule servit à éclairer ou poursuivre les hérésies et toutes les opinions pernicieuses : à dissiper comme un nuage la transmigration et toute espèce d'erreurs. Cependant, ce n'était point encore la source profonde de la doctrine ; aussi les disputes éclatèrent de toutes parts ; elles sont représentées à nos yeux par les vingt différentes écoles du Petit Véhicule.

Ensuite, l'*enseignement initial* du Grand Véhicule. On dépasse maintenant la sphère du Petit Véhicule ; il y a bien encore certaines ressemblances, mais on discourt généralement de profondes doctrines, qui mènent tout droit dans la voie de l'Éclairement ; par les bonnes pratiques continuées pendant trois kalpas immenses, un être se dirige vers la rétribution suprême de l'Éclairement. Par la claire intelligence des deux irréalités, on

s'élève bien au-dessus des sentiments du Petit Véhicule; on reconnaît clairement les cent modes de l'univers; on distingue, avec la plus grande évidence, le bon et le mauvais. Aussi toutes disputes cessent ici; on demeure dans le jardin uni de la doctrine. L'éclat du cœur, centre de la quadruple intelligence, semble celui de la lune; on jouit, dans sa plénitude, de la merveilleuse rétribution du Triple Corps (obtenu par un bouddha). On démontre les théories de l'*octuple connaissance*, et l'on développe les aspects des modes de l'univers; on voit les deux vérités dans leur importance et leur profondeur. Ici sont anéanties les deux espèces d'obstacles; toute erreur se dissout comme la glace; la pratique des Six Perfections morales progresse, pour le bien de soi-même et pour celui des êtres; on approfondit la merveilleuse Raison.

Tout ceci est bien loin des enseignements bornés des Véhicules provisoires[1]. Cependant on n'a pas encore saisi l'incompréhensible et vraie homogénéité, ni la voie des manifestations de l'univers; les choses et la raison ne sont pas encore réduites à l'unité parfaite; il n'est pas encore question de l'équivalence (entre-échange) universelle. Aussi distingue-t-on encore, selon leurs aptitudes, cinq classes d'êtres; même parmi les religieux, on distingue ceux qui atteindront ou n'atteindront pas à la consommation de l'Éclairement. Les deux Véhicules sont séparés, par rapport à la rétribution finale; on admet que les uns s'y acheminent, et pas les autres, suivant qu'ils ont *caractère de bouddha* ou non; suivant que leur caractère est *immuable* ou *incertain*[2]. Ainsi les êtres sans caractère immuable (certain) n'échappent pas aux renaissances ni à la mort; les êtres de caractère immuable ne changent jamais d'esprit (c'est-à-dire ne passent jamais à un Véhicule supérieur). Enfin, cet enseignement ne comprend pas la doctrine de la bouddhification de tous les êtres résultant de la combinaison des causes.

Ensuite, l'*enseignement final du Grand Véhicule*. Tous les

1) « Véhicules des hommes et des devas ».
2) Voyez la secte *Hossō*.

modes, selon lui, s'entr'échangent dans leur identité réciproque, c'est la non-différence de toutes choses. L'Éclairement existe virtuellement dans l'octuple connaissance. Comme se transmutent l'eau et la glace, ainsi les *êtres de caractère certain* et ceux qui n'ont *aucun caractère*, c'est la bouddhification pour tout être. Sans plus d'obstacles qu'il n'y en a dans le vide de l'espace, la nature dépendante de nous (et qui n'existe pas réellement) s'identifie aux êtres de nature complète et parfaite; les passions sont identiques au nirvâna; l'espace infini de l'essence suprême, obtenue par l'Éclairement, renferme à la fois le réel et l'irréel; et tout cela dans une clarté parfaite. Cet univers, qui a pour qualités la naissance, la demeure, la décadence et la destruction, dépouille le temps (i. e. les trois temps, présent, passé et futur) et le supprime absolument. C'est ici le dernier développement du Grand Véhicule, la dernière limite de ses doctrines. Cependant, il n'est pas encore question de la *Permutation absolue*; on ne décrit pas encore comment le sujet et l'objet s'incluent réciproquement; ni la doctrine de l'anéantissement de tout rang. L'ascension graduelle vers l'Éclairement comporte encore des degrés variés. C'est pourquoi cet enseignement s'appelle *graduel*.

Ensuite, l'*enseignement de la Soudaineté*. C'est un état de l'esprit, où, sans penser même un seul moment, on mérite le titre de bouddha. Les distinctions des apparences des modes s'évanouissent; la merveilleuse Raison de la véritable nature apparaît d'un seul coup. Tout ce qui existe n'est que fausses imaginations; l'univers vu tout entier surpasse toute parole. Ici disparaissent également la Quintuple Doctrine et les Trois Natures spontanées; on écarte l'octuple connaissance et la double négation du moi. Tout rang est aboli; toute distinction entre bouddhas et non-bouddhas est détruite. Cependant on ne sait pas encore que le nombre infini des choses est tout entier le fruit de la vertu du Bouddha Vaîrocana, et que les apparences, en quantité incommensurable, ne sont autre chose que l'aspect merveilleux des différentes conditions de l'Éclairement. C'est pourquoi cet enseignement lui-même n'est encore que superficiel.

Enfin, l'*enseignement complet* (ou de la Complétion). C'est la

permutation absolue de toutes choses l'une pour l'autre, le dernier mot sur les essences des modes; l'homogénéité illimitée du sujet et de l'objet. On y voit l'accomplissement des circonstances qui mènent à la rétribution finale. Ainsi les manifestations des *Dix Mystères*[1] permutent avec tous les modes (avec l'univers). Les six catégories de concepts généraux se confondent complètement, et pénètrent toutes les apparences sans aucun obstacle. L'un, c'est le multiple, sans aucune séparation; le multiple, c'est l'un; et ils cadrent exactement. Les neuf mondes (de l'enfer au suprême *devaloka*) sont renfermés dans un instant; le déploiement d'une unique pensée renferme les kalpas sans fin.

La rétribution de la compréhension claire (Éclairement) produite après trois connaissances est la manifestation de l'Éclairement originellement consommé. La Voie des Dix Confiances arrivée à son terme, s'anéantit dans la mer de l'Éclairement, rétribution identique de tous les êtres. Par le système des pratiques religieuses, il faut traverser en entier de longs kalpas; par la théorie de l'absolue permutation, on obtient dans le présent corps la compréhension lumineuse de la rétribution finale; ce système s'identifie avec cette théorie, et cette théorie avec ce système.

De ces cinq Enseignements, le premier est le Petit Véhicule. Le deuxième est l'Unique Véhicule. Le troisième est l'enseignement collectif du Triple Véhicule. L'enseignement initial et le final forment ensemble l'*enseignement graduel*, dont, en détachant ces deux-là, on forme de nouveau trois enseignements. Joint au suivant, on a les deux enseignements dits *graduel et soudain*.

Tous ces cinq enseignements ne composent ensemble qu'un seul, grand et excellent moyen pieux. C'est un plan immense de toutes les doctrines bouddhiques, une définition de la totalité de l'univers (des modes), un enseignement complet, qui embrasse le quadruple univers[2], pénétrant jusqu'aux dernières limites de toute

1) Ou « profondes lignes ». Ce sont dix principes essentiels, qui, selon cette secte, manifesteront l'univers.

2) Cf. p. 300, supra.

explication. Aussi cet enseignement complet est tout ce que le Bouddha a prêché de plus excellent, le tréfonds des doctrines de toutes les sectes. En lui, vous atteignez le point définitif et suprême. Le *Kegon* ressemble, à cause de cela, au mont Sumer, autour duquel se tiennent comme autant de chaînes de montagnes, les autres systèmes bouddhiques. Tous viennent s'absorber dans l'Océan du *Kegon*. Les Trois Véhicules sortent de l'immense jardin de ce sûtra (l'*Avatamsaka*). C'est pourquoi il a reçu le nom de Prédication fondamentale.

Expliquons maintenant comment cette secte coordonne et répartit systématiquement l'ensemble des doctrines bouddhiques en *dix sectes*, subdivision suffisante des cinq enseignements exposés ci-dessus.

1° La secte qui affirme et le moi et les modes comme réels.

2° Celle qui affirme le moi et nie les modes.

3° Celle qui nie que rien apparaisse (se produise) ou disparaisse.

4° Celle qui affirme la perception actuelle du temporaire (faux) et du véritable (éternel) dans un même objet.

5° Celle qui distingue la vérité commune (généralement admise), qui est fausse; et la spirituelle, réelle, qui est inaccessible à notre entendement.

6° Celle qui déclare que les modes ne sont que des noms sans réalité.

Toutes ces sectes-là appartiennent au *Petit Véhicule*.

7° Celle qui affirme que tout est irréel. C'est l'enseignement *initial*.

8° Celle qui affirme que la vraie vertu n'est pas irréelle. C'est l'enseignement *final*.

9° Celle qui affirme que tout est incompréhensible à nos sens (apparences) et à notre esprit (imagination). C'est l'enseignement de la Soudaineté.

10° Celle qui affirme que la perfection et l'éclairement sont consommés dans la vertu (l'Éclairement suprême). C'est l'enseignement de la Complétion.

D. — Quels sont les degrés de la culture religieuse (pratiques religieuses) dans les cinq enseignements?

B. — Dans le *Petit Véhicule*, ce sont les mêmes que dans les théories insignifiantes du bouddhisme inférieur ; les mêmes aussi dans l'*enseignement initial*. Ainsi le Véhicule des Bodhisattvas admet cinquante-un rangs (et non quarante-un, parce qu'il y joint ceux des Dix Confiances) ; ceci par rapport aux *êtres* à qui leur aptitude permet d'avancer tout droit vers l'Éclairement. Par rapport à ceux qui sont capables de changer d'esprit et de passer à un Véhicule supérieur, il admet l'égalité de rang entre tous les *êtres* des Trois Véhicules, une fois qu'ils sont arrivés à la hauteur des Dix Terrains. Selon l'*enseignement final*, tout être absolument achève la voie de la bouddhification. Il y a quarante-un rangs, celui du Quasi-Éclairement étant ajouté, et ceux des Dix Confiances inclus dans la première Demeure. L'enseignement *de la Soudaineté* abolit tout rang ; pour lui, il n'y en a, d'origine même, aucun. Dans l'enseignement *de la Complétion*, il y a : 1° l'Unique Véhicule de l'enseignement commun à tous, identique à l'enseignement final ; 2° l'unique véhicule de l'enseignement particulier, qui n'a rien de commun avec le Triple Véhicule. Il comprend lui-même deux écoles :

a) Celle de la Culture religieuse progressive ; d'après l'ordre des causes et des rétributions (fruits) on avance dans la voie des bonnes pratiques jusqu'à l'Éclairement final.

b) Celle de la Permutation absolue, où toutes choses incluent toutes choses ; les causes et les rétributions se prennent les unes pour les autres et s'incluent réciproquement, sans obstacles.

Selon la première, il faut passer par des kalpas en nombre infini, oui, infini comme celui des grains de poussière ; selon la seconde, en une unique pensée, on obtient subitement et lumineusement la rétribution de la bouddhification.

Selon l'enseignement de la Complétion, on devient un bouddha après trois renaissances ou vies, appelées celle de l'étude, celle de la pratique de la doctrine comprise, et celle de l'entrée dans l'Éclairement.

La Raison pure de cet enseignement renferme dans son système les *quatre univers* tout entiers, c'est-à-dire :

1° L'univers matériel ; 2° l'univers rationnel ; 3° l'univers où

les choses et la raison sont identifiées et permutent librement; 4° l'univers où toutes choses permutent librement entre elles, comme homogènes.

D. — Quels sont, d'après cette secte, les corps et les séjours des bouddhas ?

R. — Cela dépend des enseignements. *Celui de la Complétion* admet trois différents habitats. Tous trois sont des aspects de l'univers paré par le Trésor de fleurs (i. e. l'Avatamsaka-sûtra, dont les doctrines expliquent l'univers). La pureté et la souillure sont identiques; l'un et le multiple s'équivalent sans empêchement aucun. Il y a dix corps des bouddhas, qui sont :

1° Les êtres; 2° les pays et terres; 3° la rétribution du Karma; 4° les Çrâvakas, etc. Car il n'y aucun mode de l'univers qui ne soit lui-même l'essence même des bouddhas. La vertu immense de l'Avatamsaka-sûtra décore et pare l'univers jusqu'à ses dernières limites. Ainsi, à propos du retranchement des passions, on voit qu'une seule retranchée équivaut à toutes retranchées; à propos de l'Éclairement : un seul devenu un bouddha, c'est tous devenus des bouddhas. Le décuple corps des bouddhas étant ainsi dans sa perfection, l'essence pure de l'Éclairement (*vairocana*) révèle seulement alors ses mystères, où sont renfermées toutes les doctrines bouddhiques.

Le Bouddha avait diversifié et gradué son enseignement, en faveur des aptitudes inférieures; jusqu'à ce que le *Lotus de la vraie doctrine* (Saddharma-pundarîka) réunit les Trois Véhicules en un seul, pour les amener finalement à l'intelligence de l'*Avatamsaka-sûtra*. Toute la carrière du Bouddha, que l'on appelle le *cérémonial du salut*, ne fait que développer ce sûtra. Il est le point final, où tout aboutit. Développé, vous y voyez l'ensemble immense des huit myriades d'enseignements du Bouddha, s'entrelaçant les uns les autres; résumé[1], vous y trouvez concentrés tous les merveilleux discours du Bouddha, tout ce qu'il a dit de plus profond et de plus étendu devant les neuf assemblées.

Dans le titre même de ce *Buddhâvatamsaka-mahâvaipulya-sû-*

1) Roulé comme un manuscrit.

tra, apparaît l'accord abstrus, incommensurable de la raison et de l'intelligence. Le prince *Zen-zai*[1], s'étant trouvé dans l'assemblée à laquelle ce sûtra fut prêché, entra dans l'Éclaircissement après une seule renaissance. Les enseignements donnés aux assemblées suivantes furent certainement aussi clairs. Celui qui veut obtenir rapidement la rétribution suprême, doit préférer ce sûtra dont la raison est si profonde. Quelle fraîcheur ont ces fleurs que nous appelons les manifestations des Dix Mystères[2]; de quel éclat, pareil à celui de la pleine lune, brille la Permutation absolue des six Concepts généraux! O sûtra, toi seul, nous ne savons par quel nom te louer!

Secte Sin-gon.

D. — Quelle est l'origine de ce nom?

R. — Les enseignements essentiels de cette secte sont ceux des *mantras secrets*[3] du Mahâvairocanâbhisambodhi-sûtra, du Susiddhikâra-sûtra, etc.

D. — Qui transmit et propagea cette secte?

R. — Environ sept cents ans après la mort du Tathâgata, le Bodhisattva *Nâgârjuna* ouvrit la Tour de fer, au sud de l'Inde, et y rencontra le Bodhisattva *Vajrasattva*, qui l'appointa disciple par l'aspersion d'eau sur la tête; et il propagea sa doctrine abondamment. *Vajrasattva* l'avait reçue en personne du Tathâgata *Mahâvairocana*, qui est le chef suprême de cette doctrine. Après Nâgârjuna, vint *Nâgabodhi*; puis *Çubhakarasiṁha*, *Vajrabodhi*; puis *Itsi-gyau*, *Fu-kû*, *E-kwa* perpétuèrent cette secte jusqu'à nos jours.

En particulier, au Japon, nous savons que le célèbre *Kôbau-daisi*, ayant fait le voyage de Chine, y reçut les leçons d'*E-kwa*. Revenu au Japon, il y fonda cette nouvelle secte et lui donna une grande extension. Partout, à la capitale et dans les provinces reculées, on l'étudia, sans interruption jusqu'à notre époque.

1) « Excellents biens ». Sansc. *Çubhâdhana* ?
2) Voir p. 304, note 1.
3) En japonais *singon*, « paroles véritables ».

Le grand maître *Kô-bau* (dai-si) était un bouddha réapparu; sa vertu était incomparable, et ses bonnes œuvres sans pareilles; savant dans les doctrines de toutes les sectes, manifestes ou secrètes, il possédait à fond les trois Recueils du Grand et du Petit Véhicule. Il mourut sur le (mont) *Kau-ya-san*, vénéré des hommes et des dévas, vénéré par les huit espèces d'êtres, surpassant par son éclairement intime et ses bonnes actions tout ce qu'on peut imaginer.

D. — Combien d'enseignements cette secte admet-elle?

R. — Elle comprend tous les enseignements du Grand et du Petit Véhicule, manifestes ou secrets, en *Dix états du cœur* (ou de l'esprit). Ce sont :

1° Celui des êtres les plus stupides, des animaux.

2° Celui des êtres qui font le bien sans motifs religieux.

3° Celui des hérétiques qui s'imposent des souffrances pour gagner le ciel.

4° Celui des Çrâvakas, etc., qui nient le moi et n'admettent que des agrégats.

5° Celui des êtres qui extirpent les semences des causes du Karma.

6° Celui des êtres du Grand Véhicule, qui travaillent à opérer des combinaisons de causes pour le salut d'autrui.

7° Celui des êtres dont l'Éclairement est original.

8° Celui pour lequel toutes choses sont égales et spontanées.

9° Celui qui détruit absolument le moi.

10° Celui qui médite les *Trois secrets* et les orne de grandes œuvres méritoires.

Les trois premiers états correspondent au Véhicule mondain ou terrestre; le premier comprend les trois régions détestables (enfer, esprits affamés, animaux), le second est le Véhicule des hommes; le troisième le Véhicule des dévas.

Les sept états suivants correspondent au Véhicule des religieux. Ainsi, le quatrième est celui des Çrâvakas; le cinquième, celui des Pratyékabouddhas; ces deux ensemble formant le Petit Véhicule. Le sixième et le septième correspondent à l'enseignement du Triple Véhicule; le huitième et le neuvième,

à l'Unique Véhicule. Enfin le dixième état est l'enseignement du *Véhicule adamantin*, le plus excellent de tous, le plus vénérable, le plus avancé. Les neuf premiers états forment un Véhicule provisoire, et n'occupent que le rang des causes ; seul, le dixième état est en soi-même rétribution véritable.

Le Tathâgata *Mahâvairocana* est l'essence de l'Éclairement en notre esprit ; en lui est renfermé le nombre infini des saints et de ses suivants. Il est produit par la *quintuple intelligence* ; Il est lui-même la *double rétribution du Karma*, les êtres et toute la nature autour d'eux. Il est le *vajradhâtu*[1], qui existe primordialement. Il est la grande *samâdhi*, dont le pouvoir ne connaît aucun obstacle ; il est lui-même tous les modes de l'Éclairement réalisé ; il est l'esprit éternel (jamais né) de l'Éclairement ; il est lui-même cet esprit, rayon brillant, adamantin, impérissable. Il est tout cela en tant qu'effet (rétribution) — support ; c'est ce que nous venons d'appeler la nature.

Puis, en tant qu'effet proprement dit, êtres, il est les trente-sept vénérables, les mantras des neuf assemblées, les treize grandes assemblées, les quatre espèces de mantras, les dix mystères semblables aux flots épais, magnifiques, qui réfléchissent leur éclat l'un dans l'autre et décorent le *devaloka*.

Ces deux effets sont illimités, indépendants, complets. Admirez la grandeur de cette doctrine, qui semble se dresser comme une montagne escarpée. Les rétributions qu'on obtient par le Véhicule manifeste sont bien loin de ce grand secret[2] ; comment des saints inférieurs entreraient-ils dans cette demeure ? Les quatre sectes du Grand Véhicule font consister la Vraie Raison dans l'irréalité et le Calme final ; et les êtres des neuf espèces de mondes obscurcissent leur esprit de préjugés, au lieu de l'ouvrir à l'Éclaircissement. Seul, cet enseignement secret voit la vérité-raison, pénètre au fond du cœur (de l'esprit) et nous fait contempler la demeure éternelle du mystérieux Trésor orné de fleurs (l'*Avatamsaka-sûtra*) et des vénérables en foules immenses. En lui apparaissent clairement les actions (fonctions)

1) Élément adamantin, très parfait.
2) « De ce palais ».

merveilleuses des vertus de tous les êtres, dans leur plénitude ; et tous les êtres sont eux-mêmes l'essence pure de l'Éclairement[1]. Toutes les apparences (aspect des choses) sont elles-mêmes les manières d'être (états ou places) du Roi de l'Éclairement (le Bouddha).

D'après cette secte, il y a *six éléments*[2], qui ensemble, se nomment : essence ou substance des bouddhas. *Les quatre espèces de mantras* sont des manifestations de Mahâvairocana (expliqué plus haut). Leur action, c'est l'accord des *Trois secrets*. Des six éléments, les cinq premiers sont la *Raison* ; le sixième est la connaissance, c'est-à-dire l'*Intelligence*. Elles ont l'une et l'autre leur pouvoir actif, par lequel existent les quatre mantras et les Trois secrets. L'*Intelligence* est le *Vajradhâtu* (élément adamantin, actif) ; la *Raison* est le *Garbhadhâtu* (élément réceptif ou matrice) ; ce sont là les *deux Mondes* (dhâtu), les deux divisions ou aspects du Bouddha Mahâvairocana. Les six éléments, c'est lui-même ; car tout mode se ramène à l'un de ces éléments ; les modes et les natures de ces éléments se rencontrent dans tout mode de l'univers ; modes et natures ne sont autre chose que le Tathâgata Mahâvairocana ; c'est lui qui est omniprésent dans tout l'univers.

Ces *deux divisions*, je vous le fais remarquer de nouveau, ne sont elles-mêmes que la vertu de l'Intelligence et de la Raison de Mahâvairocana. Par les mérites infinis de sa Raison, existent dans le Garbhadhâtu *quatre assemblées de saints*. Par les mérites infinis de son Intelligence, existent dans le Vajradhâtu, *trente-sept vénérables*. Les deux divisions ne sont cependant qu'une et forment l'accord mystérieux de la Raison et de l'Intelligence.

Les bouddhas ont quatre corps spirituels, qui sont : 1° celui de leur nature originelle ; il n'est que raison pure ; 2° celui qu'ils revêtent selon leur propre pensée ; 3° le transformé ; 4° le dérivé de celui-ci ou secondaire.

Dans le présent corps humain, on parfait la bouddhification ; subitement on saisit lumineusement l'Éclairement suprême. Telle

1) C'est-à-dire microcosme.
2) « Grandes choses ».

est la situation qu'occupe Mahâvairocana, au rang supérieur. Toutes choses, en tant que choses, sont réelles ; la foule des apparences, tous les modes présents, sont donc exactement une vraie homoousie.

L'enseignement *manifeste*, ce sont les discours du Bouddha *Çâkya* : l'enseignement *secret*, ce sont les discours du Bouddha Mahâvairocana : c'est ainsi que l'on distingue l'un de l'autre les chefs de ces deux sortes d'enseignements.

Mais pour qui a atteint le vrai sens de la doctrine, les deux Bouddhas ne sont plus deux. Hors de Çâkya, il n'y a pas de Mahâvairocana distinct. Ainsi les *Dix Demeures*[1] dans lesquelles on rejette peu à peu ce qui est inférieur et acquiert ce qui est excellent, ne sont que des états *négatifs*. Toutes les doctrines des *Dix états du cœur* se valent exactement l'une l'autre, aucune plus haute ni plus basse que l'autre ; ceci seul est la théorie de l'état *affirmatif*. Leur perpétuelle séparation (distinction) et leur perpétuelle identité ne sont qu'un et pourtant sont deux ; deux, et pourtant un seul. D'après la théorie de l'affirmatif, il n'y a pas un grain de poussière qui ne fasse partie de l'homéousie totale et parfaite ; il est lui-même la vertu merveilleuse de la pure essence de l'Éclairement. La théorie du négatif correspond au Véhicule manifeste ; celle de l'affirmatif concorde avec le Véhicule secret.

Ainsi, le fond de cet enseignement est que tous les modes (choses) absolument sont eux-mêmes l'essence pure de l'Éclairement (Mahâvairocana). La vraie homoousie, c'est notre propre corps ; les doctrines des Bouddhas, c'est notre propre essence.

Je me borne à vous citer encore les *Quatre explications secrètes*, de plus en plus profondes, merveilleuses. Hors de l'enseignement de cette secte, on perd à jamais le chemin de la bouddhification parfaite. Quel être n'aurait pas foi en cette doctrine, s'il cherche à quitter pour toujours les erreurs de ce monde ?

FIN DE L'ESQUISSE DES HUIT SECTES

1) Certains rangs des Bodhisattvas, selon d'autres sectes. Ici, ce ne sont plus que des états inférieurs. Voir Secte Tendai, p. 293.

La secte Zen et la secte Zyau-do.

Chaque secte a ses théories particulières, avec leurs difficultés spéciales. Je ne vous ai donné ici qu'un grain de doctrine bouddhique, que j'avais mouillé de mon pinceau, afin d'en humecter les esprits novices. Tout le monde, au Japon, s'applique à l'une ou l'autre des sectes qui y furent transmises dès les temps anciens ; ce sont les huit sectes ci-dessus. Mais la secte *Zen* et la secte *Zyau-do* ont pris aussi une grande extension.

La *secte Zen* ou de la *Méditation*, est ce qu'il y a de plus profond, inconcevable, subtilement merveilleux, dans le Bouddhisme. Elle dit : Primordialement, rien n'existe. Primordialement, il n'y a pas de passions. L'origine de cette secte remonte à *Bodhidharma*, qui vint de l'ouest en Chine, et, sans employer jamais de textes, enseigna, en s'adressant directement à l'esprit de chaque auditeur, que celui qui voit sa propre nature, consomme la bouddhification. En Inde, vingt-huit patriarches transmirent, mentalement, cette doctrine à l'esprit de leur successeur. Le vingt-huitième fut le grand maître *Bodhidharma*, qui apporta cette doctrine en Chine, à l'époque des *Liang*. Elle se perpétua régulièrement jusqu'au sixième Père chinois ; car, après la mort du cinquième, l'école se sépara en deux, celle du nord et celle du sud ; celle-ci, à son tour, dans les dernières années de son fondateur, se sépara en cinq branches.

Le sage *Den-gyô* apporta cet enseignement au Japon, après y avoir été formé d'après la méditation de la secte du nord. Un autre maître, *Den-kyau*, l'apporta aussi de Chine au Japon, sous le nom de *secte Bus-sin*, ou secte qui comprend le cœur, la vraie pensée du Bouddha. Récemment encore, sous la dynastie des *Soung*, d'excellents prêtres ont été chercher cet enseignement en Chine, et l'ont propagé, dans le Japon, à leur retour. Il a pris chez nous une grande extension.

La secte *Zyau-do* ou du *Paradis* est aussi florissante. En somme, elle dit que le commun des hommes, complètement liés par leurs

passions, peut espérer tout aussi bien d'aller au Paradis (Pur séjour); qu'ils doivent pour cela, pratiquer les bonnes œuvres, et qu'ils renaîtront (dès après cette vie) dans le Paradis. Il y a, entre ce Paradis de l'ouest et ce monde-ci, des connexions intimes. C'est par la pratique de la *remémoration* du Bouddha (la répétition de son nom) qu'il devient tout à fait aisé aux intelligences inférieures de renaître dans le Paradis, pour devenir ensuite des bouddhas. L'ensemble des bonnes pratiques procure le transfert immédiat dans le Pur séjour. S'adonner à des pratiques infimes et attendre d'accomplir en ce monde la bouddhification, c'est la doctrine de la *Voie des Saints* (les autres sectes). Espérer de renaître prochainement dans le Paradis, c'est la doctrine de la secte *Zyau-do*. Elle tire son origine du *Mahâyânaçraddhotpâda-çâstra*, continué par un çâstra que composa *Nâgârjuna*; ensuite *Vasubandhu*, *Bodhiruci*, les prêtres *Don-ran*, *Dau-syaku*, *Zen-dau*, *E-kwan*, et d'autres composèrent quantité de commentaires et travaillèrent à étendre cette secte. Elle a fleuri tout particulièrement au Japon, dans ces derniers temps.

Nous avons donc en tout dix sectes; mais on adhère principalement aux huit premières. Quant à l'ordre que j'ai suivi dans leur exposition, il ne correspond pas au degré de profondeur de leurs doctrines. Je n'ai eu en vue que la commodité de mon exposition, en mettant les plus faciles en tête. Deux choses sont malaisées à gagner : un corps d'homme, et le saint enseignement. Qui les a tous deux ne peut manquer d'aboutir à l'Éclairement final.

FIN DU SECOND ET DERNIER LIVRE

Postface I.

Écrit la 5e année *Bun-ei*, le 29e jour du 1er mois, au monastère *Enmyau*, à Nisidani, province d'Iyo[1].

Je me suis gardé de prendre pour norme les principes de ma propre secte; et quand il y avait dans les autres sectes, quelque théorie qui me fût mal connue, je me bornais à en citer le nom.

1) Nisidani est le val de l'ouest. La date correspond à 1268 de notre ère.

Dans cet exposé rapide et fort limité de toutes les sectes, j'aurai sûrement laissé bien des erreurs, ou risque de n'y trouver guère d'interprétations correctes. Les savants voudront bien corriger ce qui est fautif.

GYAU-NEN,

samana de la secte Kegon, âgé de vingt-neuf ans.

Postface II.

Quelqu'un a dit : « L'Esquisse des Huit sectes, par le vénéré *Gyau-nen*, est la Boussole des Commençants; un ouvrage capital »... Depuis longtemps, je désirais me le procurer, et voici que, d'une façon inespérée, j'ai réussi à l'avoir. Aussitôt, toute affaire cessante, je me suis mis à le copier. Ah ! ce sont des informations descendues des Bouddhas et des déva ; des êtres au pouvoir surnaturel m'ont fait trouver ce livre! Ma joie est extrême! Hommes d'études, faites bon usage de ce manuscrit.

Écrit le 22e jour du 9e mois, 2e année *Gen-ki* (1571), par le maître *Zyun-zen*, disciple de la secte Kegon.

Imprimé sur planches, en la dernière période du printemps de la 2e année *Zyau-ô* (1653), en un jour propice.

Révisé en la 10e année *Bun-sei* (1827) dans la 2e décade du 1er mois.

FIN DE L'OUVRAGE

Erratum

Tome XXV, p. 220, l. 9 d'en bas ; *au lieu de* 226, *lisez* 306.

GARCI FERRANS DE JERENA

ET LE

JUIF BAENA

SCÈNES DE LA VIE RELIGIEUSE EN ESPAGNE A LA FIN DU XIV[e] SIÈCLE

Sous Don Juan II de Castille, le juif baptisé Johan Alfon de Baena, greffier ou notaire royal, recueillit les œuvres des poètes du temps, et s'en vint, en grande humilité, mettre un genou en terre et présenter au maître son *Cancionero*, laborieusement recopié sur beau parchemin.

Singulière poésie que celle du *Cancionero* ! Lourds de scolastique, hérissés d'allusions naïvement pédantes, les vers se suivent en strophes régulières, comme un défilé de nobles dames aux robes blasonnées, les mains pleines d'emblèmes, très graves. Ruy Paez de Ribera imite Dante, rimant des dits allégoriques dans lesquels dialoguent Superbe et Modestie ; il s'interroge et demande si Fortune est muable ou non, puis décrit les maux sans fin, cortège de Pauvreté. Un autre grand poète, hanté par le rêve florentin, Micer Francisco Imperial, en une vision d'héraldique allure, entrevoit les Sept Vertus, s'étant endormi dans un pré fleuri de roses, « vers l'heure où la planète illumine l'Orient, et que l'on nomme aurore ». Ferrand Perez de Guzman énumère les personnages fameux, mêlant l'histoire à la légende ; il les fait défiler tous, de Géryon tricéphale, « sire d'Espagne », à la Vierge Marie, pour conclure enfin que chacun doit mourir un jour[1]. Villasandino bavarde en petits vers sautillants,

1. Ces amplifications figurent parmi les lieux communs du moyen âge. Outre celle de Perez de Guzman, il en existe de semblables, par le marquis de San-

toujours jolis, encore qu'un peu vides, pendant que Sanchez Calavera, tout songeur, consulte les doctes sur la prédestination. Le franciscain Fray Diego de Valencia de Leon[1] répond, et la réponse est imprévue. Le moine n'admet pas l'homme destiné à la gehenne. A peine s'il croit à l'enfer éternel. « En supposant, dit-il, que Dieu l'eût ainsi ordonné, et qu'il fût perdu (damné) celui qu'il n'a point choisi, je crois, sans doute aucun, qu'il lui pardonnera pour la cruelle mort soufferte par le Christ. » Le chroniqueur Pero Lopez de Ayala, Imperial, *Fray Alfonso* de Medina, Lando, un médecin arabe converti, Mahomat el Xartosse, Garcia Alvarez de Alarcon, prêtres ou séculiers, donnent tour à tour leur opinion à Calavera touchant le formidable problème.

Naturellement les hymnes à la Vierge abondent dans le *Cancionero*, gazouillement mystique, gentil petit bavardage, un peu grêle. Fray Diego célèbre sainte Marie, pendant une maladie, entre une satire et une *cantiga* composée « pour l'amour et los d'une dame de laquelle il était enamouré ». Chacun a son cantique. L'insouciant Villasandino, rapporte Baena, disait d'un des siens qu'il échapperait au diable grâce à lui. Suero de Quiñones, le jouteur du pont d'Orbigo, doit confondre un peu la Madone avec sa dame, et Juan Ramirez, commandeur de Calatrava, songe à elle plus qu'au Christ, lors qu'il entre dans les batailles le bras droit sans armure, par héroïque ostentation[2]. « Impératrice et dame de la cour angélique », l'appelle Manuel de Lando.

On l'aime d'autant mieux, qu'elle est si jolie, cette vierge-là, avec ses longues mains d'ivoire, un riche manteau brodé d'orfèvrerie sur les épaules, le front cerclé d'or fin, comme Doña Ma-

ribera, *Fray Miguel*, hiéronymite (sur la mort d'Enrique III), Gonzalo Martinez de Medina, etc. Chacun connaît les fameuses ballades de Villon sur les dames et les seigneurs du temps jadis.

1) Fray Diego ne se piquait pas d'austérité. Plusieurs dits de lui sont adressés à ses maîtresses. Baena le prétend astrologue et grand médecin, fort savant en théologie. Il vivait encore en 1435.

2) Hernando del Pulgar, *Claros varones* (*De un commendador fecho a la Reyna nuestra Señora*).

ria, femme du roi Don Juan. Autrefois, il y a longtemps de cela, elle s'habillait à la mode des Goths, pour plaire au bon roi Rekared, qui premier fut catholique, et réjouir son ami saint Ildefonse, « le loyal tonsuré ».

Entre tous ces poètes, chevaliers ou prêtres, il en est un dont le caractère et la vie occupent une place à part, moins par le talent, souvent assez mince, il faut l'avouer, que par les excentricités d'une existence aventureuse et coupable, révoltée sans cesse contre les préjugés de l'époque et la sainte Église elle-même. C'est de Garci Ferrans ou Ferrandes de Jerena qu'il s'agit[1].

L'ex-juif Baena, si indulgent pour les nobles trouvères dont il recueille les œuvres et que les galanteries de Fray Diego ne scandalisent nullement, n'a pas assez de mépris pour écraser Garci Ferrans. Dans les trop courtes notes qui précèdent chacune de ses poésies, le converti lui prête tous les vices : scandale, cupidité, luxure, mensonge, adultère, apostasie, insultes à la religion chrétienne, dérision des choses saintes, rien n'y manque.

La situation religieuse et sociale de Baena peut expliquer en partie cette sévérité. Juif d'origine[2], et devenu catholique, on ignore en quelles circonstances, l'eau du baptême a vainement coulé sur lui : il n'en reste pas moins, aux yeux des chrétiens, méprisable et suspect. Ajoutez à cela bassesse naturelle, avec quelque chose de craintif et de souple, habileté, intelligence, érudition. Pour désarmer les plaisants, il raille son physique[3] ou son savoir : « quoique j'aie laide apparence et ne sois grand chroniqueur », dit-il quelque part, et plus loin, il se déclare « bien

1) Ses vers remplissent huit pages à peine dans le *Cancionero de Baena*, Leipzig, 1860, 2 volumes in-18. (La première édition est de Madrid, 1851, in-4°.) La seule mention qui soit faite de Jerena, se trouve dans le *Proemio al Condestable de Portugal*, par Santillana (1398-1458). Il a été fort bien jugé, quoique en passant, par L. Augusto de Cueto (*Revue des Deux-Mondes*, année 1853).

2) Il était né ou devait résider à Baena, dans le royaume de Cordoue. De là son nom ; *Johannes Baenensis Auna*, ainsi est signé un des prologues du *Cancionero*, terminé vers 1450.

3) Baena devait être en effet fort laid. Ferrand Manuel de Lando parle de sa [illegible], plus de [illegible] (au large) qu'un panier percé. On n'ose transcrire les outrages infâmes que lui prodiguent les contemporains, et qu'il a soin de nous conserver.

petit personnage ». Une autre fois, il versifie des obscénités, afin d'égayer le connétable Alvaro de Luna, et l'épître finit par une demande d'argent. De l'argent, Baena en mendie partout ; aux seigneurs de Castille, à l'infant Don Juan, au roi, parce que *Franco*, sa mule au poil noir, est morte dans une fondrière. Le tout, avec d'absurdes jeux de mots et des pleurnicheries. « Ylana, ma tierce sœur (*la terçyana*), a la fièvre quarte (*es quartana*, ou quatrième). Hélas ! hélas ! hélas ! elle ne guérit pas. » L'auteur de pareilles platitudes n'a garde de les oublier dans sa propre anthologie, et conserve pieusement les sollicitations adressées à la générosité royale.

Il est vil sans doute, mais il faut songer à ce qu'était la vie d'un *cristiano nuevo*. L'abjuration ne le mettait pas toujours à l'abri. On ne distinguait guère le baptisé d'avec l'infidèle, lorsque les massacreurs envahissaient les juiveries et les *aljamas*. Au temps d'Enrique IV, en 1473, le peuple égorge les juifs convertis et les fils de juifs, à Cordoue[1]. Le chevaleresque Aguilar regarde faire. A Jaen, le connétable Miguel Iranzo avait protégé les victimes. On l'assassine dans l'église, pendant la messe. Mêmes scènes à Carmona, dans toute l'Andalousie, puis en Castille. « Si vous aviez contemplé le sac de la ville de Carmona, et pas même, seigneur, une vara[2] qui dise : Apaisez-vous ! Si Votre Altesse l'avait vu, du cœur vous aurait coulé des gouttes de grande pitié », écrivait à l'infant Ferdinand d'Aragon (plus tard Ferdinand V), le poète Anton de Montoro, un Hébreu que soixante-dix années de catholicisme n'avaient pu réconcilier avec l'Église, un maudit, toujours accablé sous la trahison de Judas et le crime de Caïphe[3].

L'imbécile Enrique IV, impuissant devant son peuple comme

1) « Partout à la fois, dans les villes et les villages, des soulèvements éclatèrent contre ceux qui descendaient des juifs, hommes adonnés à la cupidité, accoutumés aux fraudes et aux mensonges. » Mariana, *Historia general de España*, lib. XXIII, cap. xix.

2) Bâton de l'alcalde, emblème de son autorité. Montoro veut dire par là qu'aucun magistrat n'avait cherché à contenir la multitude.

3) *De la poesía castellana*, etc., par Pidal, au tome Ier du *Cancionero de Baena*.

auprès de ses femmes, *déplore*, n'agit pas et nomme un autre connétable.

L'époque de Juan II, prédécesseur d'Enrique IV, avait été relativement moins violente. L'abjuration protégeait encore, à peu près. Mais sous les règnes suivants, aux approches de la Renaissance, le fanatisme ira grandissant. L'horizon blanchira partout sur le monde gothique, et cependant le ciel deviendra plus noir sur l'Espagne qu'il ne l'était au lendemain de Xérès. Les combattants de l'âge héroïque, Alphonse le Batailleur, Ferdinand le Saint, Jayme le Conquérant, Sancho le Brave, au fort de la lutte, n'avaient pas été si durs pour les juifs et les *mudejares* (Arabes soumis), que ne le sera Philippe III, au XVIIe siècle, à l'heure où le catholicisme et la royauté victorieuses n'auront plus en face d'elles que des sujets hérétiques.

On comprend combien un homme comme Baena devait vivre en perpétuelle angoisse, et chercher, par tous les moyens possibles, à faire étalage d'une orthodoxie rigide. Les égarements de Garci Ferrans fournissaient une occasion facile. Il n'eut garde de la perdre.

Les quelques renseignements laissés par le compilateur permettent, avec les œuvres du poète, de reconstituer en partie les principaux événements de cette existence. Bien des vides restent encore. Pour tant d'années, une seule date certaine, c'est bien peu !

Garci Ferrans de Jerena naquit sous le règne de Pedro le Justicier. Une note de Baena dit qu'il était déjà marié l'année de la bataille d'Aljubarrota, gagnée par les Portugais sur Juan Ier, c'est-à-dire en 1385[1]. Comme il est à peu près impossible qu'il eût alors moins de vingt ans, il serait né vers 1365, probablement bien avant, au plus fort des guerres avec l'Aragon, à l'heure où Du Guesclin allait précipiter les grandes compagnies sur la Castille, et commencer cette lutte terminée par le corps-à-corps fratricide de Montiel, la nuit du 23 mars 1369.

1) « Cette cantiga fit le dit Garci Ferrans, après la bataille d'Aljubarrota, au sujet de son riche et mauvais mariage. » Cancionero, tome II, p. 223.

Que fit-il pendant les dix années d'Enrique II ? Comment vécut-il ? Baena reste muet. Plus tard, le roi Don Juan Ier lui accorda sa faveur ou son intimité dont une union scandaleuse le priva. « Cette chanson (*cantiga*) fit le dit Garci Ferrans, se lamentant d'avoir perdu la familiarité du roi et pour la duperie de son mariage. » Peut-être exerçait-il l'office de trouvère ou de chanteur attaché à la personne du souverain, ou était-il simple joueur d'instrument, trompetteur ou cymbalier[1], comme ceux mentionnés par Pedro IV d'Aragon, en ses ordonnances, et qui égayaient les repas de leur musique. Avoir demandé à Juan Ier l'autorisation de se marier fortifie cette hypothèse et suppose un emploi quelconque au palais, bien humble probablement, d'autant plus que le poète n'était pas même gentilhomme.

Le fait est que Garci Ferrans s'éprit d'une jongleuse, ancienne musulmane, « pensant qu'elle avait grand trésor, et parce qu'elle était belle femme aussi », et qu'il obtint le consentement royal et l'épousa.

Or il n'y avait, dans l'Espagne gothique, femmes aussi méprisées que les jongleuses. Leur profession était réputée abominable, la loi les déclarait toutes infâmes. Le Code d'Alphonse X interdisait aux jongleuses et filles de jongleuses d'être épouse ou même concubine d'un haut personnage[2]. Le législateur les assimilait aux entremetteuses auxquelles même défense était faite. De plus, la femme du poète avait été musulmane (circonstance aggravante), et conservait sans doute encore le costume arabe, afin d'attirer la foule, quand elle dansait et chantait sur les places où dut avoir lieu leur première entrevue.

Le mariage accompli, le nouvel époux courut aux coffres. Tous étaient vides, pas un maravédi. L'or des khalyfes? orichalque et clinquant. « Mais ensuite, il trouva qu'elle n'avait rien. » (Baena.) Devant la pauvreté, le malheureux renonça facilement aux ter-

1) *Ordinacions fetes per lo Senyor en Pere terç, Rey d'Aragó, etc.* (Pedro III de Barcelone et Pedro IV en Aragon). Dans Ochoa, *Catálogo razonado de los manuscritos, etc.* Paris, 1844, p. 227.

2) *Código de las siete partidas.* (Loi 3, titre 14, partie 4.)

rentes biens qu'il n'avait pas, et s'établit ermite, à Jerena, dans le royaume de Jaen. La Moresque suivit.

Qui pour Dieu s'appauvrit
en ce monde où nous vivons,
et humble loyalement le sert,
il s'enrichit.

Il s'enrichit de richesses
perdurables à jamais...

Hypocrisie, dit Baena. Pourquoi ne pas admettre un brusque élan vers Dieu, un remords véritable mais fugitif, après une vie peu édifiante et l'impossibilité de la continuer? Dans l'ermitage où il vit avec sa femme, l'étrange béat adresse au ciel des prières en vers, cantilènes monotones, pauvres de poésie, mais riches de sincérité.

À vous, le grand pardonneur,
je fais promesse, en vérité [1],
de maintenir chasteté
tout le temps que je vivrai,
de ne plus servir amour,
ni résider en sa cour,
me remémorant la mort
de vous, *Jésus*, mon Sauveur.

Ô Seigneur, vous qui sauvâtes
le monde de perdition,
et qui, après la Passion,
avez brisé les enfers;
Seigneur, puisque vous passâtes
par les peines, cruellement,
je veux être votre servant
jusqu'à tant que vous pardonniez.

Seigneur, pardonnez-moi,
ô roi, des rois le plus grand.

1) Les rimes de l'original perdent à tout moment dans la traduction. Il était difficile de l'éviter. Ainsi, verdadde, castidade, perdyçion, pasyon, etc.

et très doux Créateur,
pardonnez-moi ce temps où je vous servis mal ;
car en tous je suis tombé,
en tous les péchés mortels,
c'est pourquoi je veux que sachiez
combien je me suis repenti.

Le chant à la Vierge, écrit cent fois, il le refait, ni meilleur ni pire, avec les images, les rubriques, les formules habituelles. Le Christ et sainte Marie ont leurs épithètes consacrées, comme Roland, *Garin le Loherain*, Siegfrid, Arthur, Robin Hood et le Cid. Tout chrétien, frank, italien, espagnol ou germain, dira les mêmes choses. La seule différence, un peu plus de talent chez l'un, un peu moins chez l'autre. Chacun travaille d'après un type unique, sans chercher à lui donner une empreinte personnelle.

Vierge, fleur d'épine,
toujours je t'ai servie ;
sainte et digne chose,
supplie Dieu pour moi.

Tu es, sans doute aucun,
très parfaite et sainte ;
ton humilité
n'a pareille au monde.
C'est à ta louange
que l'Église chante ;
mon cœur se lève
en te bénissant.

Tu enfantas, Señora,
sans nulle corruption ;
tu es assise maintenant,
là où les saints résident.
Vierge, il t'adore,
ce mien cœur ;
avec dévotion grande
il obéit à toi.

Par moment, le frisson du jugement dernier le saisit. Il se répète alors ; il reprend l'idée, une seule, et la retourne, ressassant

de pauvres pensées, pas variées, toujours les mêmes, comme une obsession. Nulle image créée, aucune qui n'ait servi à bien d'autres. Et cependant, tout cela vient du cœur, c'est le cri d'une âme. Il sent, au dedans de lui, saigner les péchés, inguérissables. L'ascète vit avec la Moresque, fornique, et puis pleure, demande pardon au ciel, recommence et se lamente encore. La chair ne veut pas mourir. Il se roule, avec âpre délice, sur les épines du remords. L'archiprêtre de Hita, Juan Ruiz, n'avait pas semblables scrupules; il avoue ses faiblesses avec la meilleure grâce du monde. « Et moi, comme je suis homme ainsi que tout autre pécheur, parfois j'eus grand amour pour les femmes[1]. »

Renan ne comprend rien, lui qui parle d'hypocrisie, à la vivante et sincère réalité. Il écrit : « Cette chanson fit ledit Garci Ferrans, feignant être très dévot envers Dieu. » Et la voici, la chanson, fruste et sans rhétorique.

Vous, mon Dieu et mon Seigneur,
vous serez ma forteresse
au jour d'amertume
où vous nous jugerez.
Seigneur, soyez ma défense,
puisque avocat je n'ai,
ainsi vous, le très bon
et très haut Créateur.

Créateur, vous qui créâtes
le monde entier, la chose est sûre,
Seigneur, soyez mon appui,
puisque pécheur vous m'avez formé;
car jamais vous n'abandonnâtes
qui toujours à vous tient;
en enfer il ne périt point
qui fit ce que vous avez ordonné.

Je ferai votre mandement,
vous, soyez ma défense,
car, Seigneur, je me suis bien
grand pécheur égaré.

1) Sanchez, *Poesias castellanas anteriores al siglo XV* (Paris, 1842, p. 429).

Que je ne sois abandonné,
Seigneur, de votre grandeur,
au jour d'obscurité
où par vous je serai jugé.

Haut et formidable Seigneur,
joyau de toute clarté,
en vérité,
comment il n'en est point d'autre.
Serf je suis, grandement angoissé ;
Seigneur, par la vôtre merci,
ayez de moi pitié,
puisque vous êtes pitoyable.

« Le jour d'obscurité », l'ermite y songe sans cesse. Le sublime motif, il ne le développe pas ainsi que Berceo. « Jour d'obscurité », cela suffit. Ce mot ne renferme-t-il pas tous les épouvantements du corps et de l'âme? Quand il chante la puissance de Dieu, c'est avec des réminiscences bibliques, un écho des Psaumes, très affaibli :

Il est auteur de toutes choses ;
il peignit les cieux divers
qui sont une œuvre de ses doigts.
Il est nommé le Créateur.

Il envoie son messager,
comme un épouvantable feu,
et pour lui l'on dit toujours :
gloria in excelsis Deo (sic).
Il accomplit tout bon désir
et toute haute espérance ;
il doit être, sans plus douter,
l'héritier de tous[1].

Jusqu'ici, la vie de l'ermite est celle d'un libertin timoré, avec accès de remords et crises mystiques. Mais voilà qu'un beau jour, « mettant en œuvre sa vilaine et malencontreuse idée, il emmena sa femme, disant aller en pèlerinage à Jérusalem, et, montant en une nef, arrivé à Malaga, il y demeura avec elle ». Le désir de voir le Saint-Sépulcre devait venir à cette conscience troublée, et la

1) C'est-à-dire que Dieu survivra à tous les hommes, après le jugement final.

bonne foi du pauvre homme paraît indiscutable, au départ du moins, en dépit de Baena, suivant lequel l'intention de rester chez les Maures était un projet arrêté depuis longtemps. Il l'insinue suffisamment par ces mots : « Cette chanson fit le dit Garci Ferrans, étant en son ermitage, proche de Jerena, avec sa femme, contemplant Dieu et son grand pouvoir, mais, sous cette apparence, il avait autre mauvaiseté au cœur. » Malheureusement le navire qui le portait aux Lieux-saints fit relâche à Malaga, en terre sarrazine. Était-ce peur de la mer? le voyage semblait-il bien long, bien périlleux aussi, le zèle s'était-il refroidi? Le fait est que le vaisseau repartit sans lui, et que le pèlerinage au Saint-Sépulcre finit brusquement dans la mosquée du Prophète.

De Malaga, le pèlerin fut, avec sa femme et ses fils[1], jusqu'à Grenade, émerveillé par la civilisation musulmane, plus riante et plus douce encore au sortir de la cité espagnole, rigide et murée. En effet, l'heure était bien choisie. Quand Garci Ferrans vint résider à Grenade, le monde hispano-arabe, splendide et moribond, s'endormait dans le luxe et les arts, énervé de parfums, pourri de guerres civiles. Presque tous ses rois sont tués ou renversés : la plupart n'ont de grand que la boursouflure de leurs épitaphes. La frontière se rétrécissait autour de la capitale. L'Espagne en marche allait, inexorable.

Le chrétien, plongé dans cette atmosphère alanguissante, y perdit bientôt le peu d'énergie morale qui lui restait ; pareil aux Lotophages homériques, il oublia le retour, la patrie, jusqu'à Dieu. Il oublia tout, et devint mahométan.

D'autres, bien peu, brisés par l'esclavage, avaient abjuré devant la mort, mais lui se convertit de plein gré, peut-être tout simplement pour rester à Grenade ou plaire à la jongleuse, retournée sans doute à l'ancienne foi dès qu'elle fut hors des pays chrétiens. La beauté du Koran, l'aride majesté de l'Islam n'étaient point faites pour le toucher. L'arabe, il n'en savait rien; quelques mots, appris sur l'oreiller conjugal, à l'ermitage de

1) Baena mentionne ici, pour la première et unique fois, les enfants de Garci Ferrans.

Jerena, aux heures des lubricités coupables, entre deux prières et deux embrassements.

Il était possible pourtant de vivre chez les Maures sans être obligé d'adopter leur religion. Aux époques antérieures, des chevaliers espagnols avaient trouvé un asile auprès des souverains arabes, combattu pour eux les Berbères d'Afrique ou les walis révoltés, tout en continuant d'adorer leur Dieu. Guzman le Brave fut, dans sa jeunesse, au service d'un roi de Fez ; Ruy Diaz Campeador, le grand Castillan, guerroya pour un émyr de Saragosse et vainquit un comte de Barcelone. Au royaume de Grenade, les mécréants, chrétiens ou juifs, étaient tolérés ; on n'exigeait d'eux qu'un tribut, assez lourd, semble-t-il, puisqu'il suffit seul, en l'année 1396, à la construction des bains magnifiques élevés par Abou-Abdallah Mohammed.

La colère produite en Castille par l'impudente abjuration de Garci Ferrans, les satires de Baena la prouvent assez. « Il se fit Maure, il renia la foi de Jésus-Christ, et dit d'elle beaucoup de mal. » Ainsi parle l'ancien Juif. Probablement des propos puérils ou violents, des bravades dans le genre de celles que les Anglais d'Elisabeth reprochaient à Christopher Marlowe, cet autre bohème, mort dans l'impénitence finale.

Les malédictions ne manquent pas contre l'apostat. Villasandino l'attaque, quoiqu'une vie légère l'autorisât peu à se montrer rigide : il évoque l'expiation future, toutes les hontes et toutes les douleurs. « Ami Garcia, il n'est homme qui t'épouvante... Depuis que tu renias Jésus, notre Sauveur, pour adorer le faux prophète, lignage d'Agar, qu'on nomme Mafomad, vil trompeur, ce que tu as gagné, je le sais bien ; tu gagnas plus de barbe que tu n'avais coutume d'en porter, tu gagnas des maris que tu n'avais ici[1], tu gagnas l'amitié du plus grand des démons (Mohammed ?). Changeant comme tu fis, tu peux bien te nommer traître, puisque tu n'eus peur du Christ ni honte des gens, misérable. Qu'y as-tu gagné ? Malchance et pauvreté ; tu gagnas la luxure,

1) Allusion à la sodomie, nullement justifiée d'ailleurs. Cette accusation était fréquente, à l'adresse des hérétiques et des ennemis de l'Église.

l'amère tristesse, tu gagnes d'être à jamais malheureux... De ce que tu gagnes, réjouis-toi, sois satisfait ; tu gagnes la misère (ou la lèpre) de nuit et de jour, tu gagnes la colère de sainte Marie, etc. »

En effet, à partir de la conversion, Garci Ferrans roule de chute en chute. Les menaces de Villasandino s'accomplissent. Il trompe la jongleuse moresque et séduit sa belle-sœur. Résumant en quelques mots cette aventure, Baena dit sèchement : « Étant à Grenade, il s'énamoura d'une sœur de sa femme, l'obséda tant qu'il l'eut et en jouit. » Puis, la faute commise, les lamentations reprennent, comme toujours. Une envie de mourir lui vient ; il en profite pour mettre son désespoir en vers, et ne meurt pas, naturellement.

De cette époque doit dater la *cantiga* sur la mort d'un certain Fernan Rodriguez, tué à Ségovie. Pourquoi ? Comment ? Nul ne le dira. L'homme a tant tué ! Rodriguez est censé prendre la parole lui-même et dire adieu à la vie ; il supplie Dieu de pardonner à l'âme ; quant au corps, il n'y faut songer.

> Dieu qui connaît toute vérité
> voudra de moi avoir merci ;
> puisque le corps va se perdant,
> que de mon âme il ait pitié.
> Puisque rien ne vaut, vérité ni bonne foi,
> aimons Dieu que je tiens pour bon ;
> tout le reste est vanité.

On sent l'affaissement du vaincu, las de lutter ; tristesse, dégoût de la vie et de soi-même, car ici le poète parle pour lui au nom de l'inconnu Rodriguez : ce sont ses sentiments qu'il exprime.

A quoi s'ajoute une honte qu'il doit garder secrète : le nouveau musulman ne croit guère en Mohammed, le Koran est vide. Les préjugés du temps contre l'Islam, il les a conservés presque tous. Le Prophète reste encore Mahom, un diable dont on révère à la Mecque l'idole en or massif[1]. Encore est-il sans pouvoir ; il n'a pu don-

1) Suivant les chrétiens, les autres dieux mahométans étaient Appollin, Fabur, Jovin « le païen », Tervagan. Shakespeare fait encore allusion à Tervagan devenu

ner la richesse à qui renia la vérité pour lui. Cette ignorance fait sourire ; elle est grande pourtant, elle est même sainte ;

Si les héros de Covadonga avaient trouvé dans le Koran ce que nous y lisons aujourd'hui, ils n'auraient jamais frappé si rudement.

Et voici, n'y pouvant plus tenir, Garci Ferrans partit de Grenade, secrètement sans doute, en fugitif, avec sa femme et ses enfants, et reprit le chemin de la Castille, plus gueux encore qu'au départ. Il était resté treize ans parmi les infidèles[1]. La-

l'un des types du matamore (*Hamlet*, acte III, scène 2). Un trouvère français décrit ainsi l'image de Mahom :

« Faite moi Mahomet devant moi aporter ».
Et cil li respondirent : « Si com vos commandez ».
Dessus .IIII. colomes le firent aporter.
Li vilains fut moult gros et parfonz et mollé ;
De plus fin or d'Arrabe fut forgiez et fondez.
Comme dame en gesine fut bien encortinez.
Ainsi il fut la teste comme cierge embrasé.

(*Floovant*, édition Guessard et Michelant, p. 23.)

Le Prophète passait pour avoir été dévoré par les porcs. Ainsi dit Floovant, « fiz Cloovis » (p. 15) :

Car tui no Mahommet ne prist pas .I. denier
Bien a passé .C. ans que truies l'ont mangié.

Dans le *Romancero*, le roi Marsile, monté sur un zèbre, s'écrie, furieux à Bonnevaux : « Je te renie, Mahomu, et tout ce que pour toi je fis. Je t'ai fait faire un corps d'argent, avec pieds et mains d'ivoire ; je te fis construire une maison à la Mecque où tu es adoré, et, pour t'honorer davantage, Mahomu, je te fis faire une tête d'or. »

Par contre, la *Chronique de Turpin* donne de l'Islam une idée beaucoup plus raisonnable.

Le Sarrasin Fernagus répond à Roland :

« Nos creon que li criéres del ciel et de la terre est uns Diex, ne il n'ot ne fils ne pere ; et ausi con il ne fu de nului engendrez, ausi n'engendra il nului et por c'est il uns Dex et ne pas en trois persones. » (Edition Fredrik Wulff, p. 18.)

Voir aussi l'admirable chapitre : Coment *Charles et Aigolant desputerent de lor loi* (p. 12 et suivantes).

1) Cancionero de Baena, tome II, p. 284. Ce retour eut lieu sous Juan II, mais il est impossible d'en fixer la date.

mentable retour ! Il fallut abjurer de nouveau, recevoir un second baptême, et mourir enfin, triste et méprisé, dans quelque coin de l'Espagne chrétienne. On n'en sait pas plus. Sur les dernières années et sur la mort, Baena se tait.

Cependant, il pouvait espérer encore en celui qu'il nommait le « grand pardonneur ». Garci Ferrans, chez les Maures, l'avait renié, mais des lèvres seulement. Si, comme Tannhauser, il était entré dans la grotte bleue où *Dana* Vénus étale sa nudité païenne, les bras ouverts pour damner la chrétienté, le chanteur espagnol, plus heureux que le minnesinger gibelin, en était ressorti le cœur tout déchiré d'épines. Il pouvait espérer encore, lui qui répétait aux heures de remords et de foi :

O saint roi couronné,
que de toi j'ai pardon !

Lucien Dollfus.

FRAGMENTS D'ÉVANGILE ET D'APOCALYPSES

DÉCOUVERTS EN ÉGYPTE

En Égypte, le passé n'est pas mort : il dort à quelques pieds sous terre, dans ce sol qui conserve tout ce qu'on lui confie. Les fouilles exécutées par la Mission archéologique française au Caire ont déjà apporté au monde bien des révélations inestimables. En 1886-87 les tombeaux d'Akhmim livraient aux chercheurs trois documents qui touchent d'assez près aux origines du christianisme. Ils viennent d'être publiés dans les Mémoires de la Mission[1] par M. Bouriant.

C'est d'abord un long fragment grec du livre d'Hénoch. On ne connaissait jusqu'ici que par une version éthiopienne et quelques citations des Pères cette apocalypse jadis si célèbre, que Tertullien et bien d'autres autour de lui croyaient échappée par miracle au déluge : nous pouvons maintenant en lire la cinquième partie environ dans la langue même où l'ont connue la plupart des chrétiens. Pour marquer l'importance du document, il suffit de dire que c'est là qu'apparaissent pour la première fois les idées, qui ont eu dans le monde juif et chrétien une si prodigieuse fortune, de la géhenne avec ses tourments, du temple céleste avec ses parvis mystérieux, de l'arbre de vie destiné aux élus, du séjour où les âmes attendent le Jugement : dans le livre d'Hénoch on voit en quelque sorte se former cet amalgame des notions d'immortalité et de résurrection, qui est à la base de tant de conceptions religieuses des premiers siècles, dans l'Église comme dans la Synagogue.

Il est précieux pour pouvoir faire ces études dans le détail de

1) *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, tome IX, fascicule premier, p. [illegible] et suiv.

posséder le texte grec. Le fragment, malheureusement, s'arrête avant les développements si énigmatiques sur le Messie Fils de l'Homme, élu de Dieu avant que le monde fût fait, juge des hommes et des anges. Il ne contient pas non plus la grande vision qui permettrait peut-être de déterminer l'âge du livre. Tel qu'il est, il a une importance unique : il permet de contrôler le seul texte connu jusqu'ici et donne même, — nous avons essayé de le montrer dans une étude plus étendue que nous avons consacrée à cette découverte, — de précieuses indications sur l'origine de l'ouvrage.

Le second fragment est un récit de la Passion, de la mort et de la résurrection de Jésus. De la dernière phrase, il ressort que ce fragment d'évangile prétendait être de Simon Pierre, l'un des douze disciples du Seigneur. Nul doute que ce ne soit un débris de l'antique « évangile selon Pierre », que Sérapion, évêque d'Antioche (vers 190-200), interdisait de lire dans l'église de Rhossus, parce qu'il le trouvait trop conforme à la doctrine des Docètes; du moins, un examen attentif de notre fragment, d'une part, et des termes du témoignage de Sérapion, de l'autre, m'a-t-il convaincu de l'identité des deux documents. Je crois même que l'on peut remonter plus haut encore l'histoire de notre évangile. Justin (150), qui cite quelque part des « souvenirs de Pierre », *c'est-à-dire* un évangile de Pierre, se rencontre sur des points très caractéristiques avec notre fragment. On le voit, c'est à une période où les évangiles canoniques ne s'étaient pas encore définitivement imposés qu'il faudrait placer la composition de notre écrit. Et la singulière liberté avec laquelle il cite ceux d'entre eux qu'il a certainement connus (Marc et Matthieu) parle en faveur de cette conjecture.

Le troisième fragment, un court débris d'apocalypse, est beaucoup plus aisé à identifier. Clément d'Alexandrie (*Eclog. proph.*, § 41) en cite un passage très caractéristique qu'il introduit par ces mots : *Pierre dit dans l'Apocalypse*. Notre fragment appartenait donc à l'Apocalypse de Pierre, ouvrage qui paraît avoir joui dans les premiers siècles d'un succès considérable. Clément d'Alexandrie n'a pas été seul à en affirmer l'authenticité; l'auteur du fragment de Muratori la range parmi les livres admis par l'Église de

Rome. Et longtemps encore après qu'il eût été déclaré apocryphe, du temps de Sozomène, on le lisait une fois l'an dans les Églises de Palestine; certains catalogues orientaux le nomment parmi les livres canoniques (*Codex Claromontanus*, IIIe ou IVe siècle); au IXe siècle même, on le trouve (dans la stichométrie de Nicéphore, vers 850) placé dans la classe intermédiaire des antilégomènes.

Nous avons un moyen plus direct de constater la grande action que l'Apocalypse de Pierre a exercée sur les esprits. Outre les débris d'un discours eschatologique du Seigneur et une description du séjour des justes, notre fragment contient une peinture vivante des effroyables tortures réservées aux diverses classes de pécheurs. Ce sombre tableau a désormais hanté l'imagination chrétienne : son influence est sensible non seulement à travers la littérature populaire des premiers siècles (Apocalypse de Paul, d'Esdras, Actes de Thomas, etc...), mais en plein moyen âge, par le poème de Dante; par d'autres voies, la vieille Apocalypse agit encore sur notre propre temps.

Ce rapide aperçu a peut-être donné une idée de l'importance des textes récemment découverts. Il ne nous reste qu'un vœu à faire : c'est que la Mission française au Caire nous apporte souvent encore des trésors archéologiques de cette valeur.

Adolphe Lods[1].

1) M. Adolphe Lods publiera dans les premiers jours de l'année 1893 deux thèses présentées à la Faculté de théologie protestante de Paris pour obtenir le grade de licencié en théologie, dans lesquelles il soumet à une étude approfondie les fragments récemment découverts : *Le livre d'Hénoch, fragments grecs découverts à Akhmim (Haute-Égypte), publiés avec les variantes du texte éthiopien, traduits et annotés* (Paris, Leroux); — et *Evangelii secundum Petrum et Apocalypseos Petri quae supersunt ad fidem codicis in Aegypto nuper inventi edidit cum latina versione et disquisitionibus criticis Ad. Lods* (Paris, Leroux).

[*Note de la Rédaction.*]

REVUE DES LIVRES

Ch. Letourneau. — **L'Évolution religieuse dans les diverses races humaines.** — 1 vol. de xvi-607 pages (Reinwald, Paris, 1892).

L'auteur part du principe que les grandes religions sont simplement l'épanouissement des petites : il interroge donc les croyances de toutes les races humaines afin de dégager de cette vaste enquête les lois qui ont partout régi le développement des religions. Nous sommes de ceux qui croyons parfaitement légitime cette application de la méthode comparative et nous n'avons plus à la défendre ici. Mais encore, pour qu'une pareille tentative puisse aboutir à des conclusions utiles, il est indispensable qu'elle se poursuive strictement dans les limites de la neutralité scientifique. Or, nous craignons de devoir le constater, cet ouvrage est moins un exposé historique qu'un acte d'accusation dirigé contre toutes les manifestations de l'idée religieuse. L'auteur ne veut voir que les vilains côtés des religions et, pour qu'on n'en ignore, chaque fois qu'il a achevé de décrire les conceptions religieuses d'une race, il ajoute un paragraphe pour démontrer que cette race aurait été beaucoup mieux partagée, si elle avait été dépourvue de ses croyances. On dirait qu'il en est encore à l'idée dont les écrivains orthodoxes commencent à se dépêtrer et qui leur faisait voir dans toutes les « fausses » religions quelque chose d'absolument et de foncièrement malfaisant, pervers, « diabolique ». L'auteur ne se donne pas même la peine, dans sa condamnation radicale du sentiment religieux, de relever l'assertion si bien mise en lumière par Herbert Spencer que la religion, à ses grossiers débuts, a rendu à l'évolution sociale le triple service d'avoir empêché l'éparpillement des familles en développant l'esprit de subordination, d'avoir établi un lien entre les générations successives, enfin d'avoir habitué l'homme à sacrifier une jouissance directe et immédiate en vue d'un bien indirect ou éloigné.

Que dire des jugements que l'auteur porte sur les religions supérieures ? C'est ici surtout que se montrent ses préoccupations d'apologète... à rebours. Il en veut surtout, cela va sans dire, aux religions sémitiques. Comme les critiques orthodoxes de l'ancienne école, il professe, sur la valeur morale de la Bible, la théorie du « bloc » ; seulement c'est pour déclarer que cette valeur est rigoureusement négative. Son chapitre : *La Morale biblique* serait mieux intitulé : L'immoralité de la Bible. Pour mieux démontrer que « chacun de ses versets nous révèle, tant qu'il est l'expression d'un état mental inférieur », il invoquera le Tal-

nul; mais, par contre, il ne dira rien, pas un mot des prophètes ni de leur enseignement. Aussi ne lui sera-t-il pas difficile d'arriver à la conclusion que « dans toutes les religions sémitiques, le progrès moral est aussi chétif que le progrès intellectuel.... toutes ont été aussi inintelligentes que féroces. » — Cependant, quelque deux cents pages plus loin il s'agira, dans sa critique du christianisme, de refuser à celui-ci toute originalité. Alors seulement il se rappellera la morale des prophètes : « Les préceptes du christianisme sont simplement un écho des écrits bibliques et surtout des prophètes »!

M. Letourneau connaît à fond les races sauvages; il le montre une fois de plus dans son nouveau livre, bien qu'on puisse lui reprocher de n'y avoir pas suffisamment renouvelé, par des emprunts aux voyageurs les plus récents (particulièrement en ce qui concerne les indigènes de l'Afrique et des deux Amériques), le fond d'informations sur lequel les manuels ethnographiques vivent depuis une vingtaine d'années. J'ajouterai que, sur ce terrain, on peut se fier aux faits qu'il avance et même aux déductions qu'il en tire relativement à l'embryogénie des croyances primitives. Tout au plus aurais-je à faire quelques réserves sur ses classifications générales, par exemple au sujet de sa distinction entre l'animisme fétichique et l'animisme spiritique, qui, à mes yeux, sont une seule et même chose.

Mais il s'en faut qu'on puisse lui adresser les mêmes compliments dans son exposé des manifestations religieuses chez les peuples plus avancés. Il nous dit bien, en commençant, qu'il ne se propose pas de faire une histoire complète des religions, mais simplement de mettre en relief les points principaux de la commune évolution religieuse. Cette réserve ne le dispense point d'être exact ou du moins de nous présenter l'état réel de la science dans l'exposé des faits ou des opinions qu'il est amené à citer. Qu'il s'abstienne de citer les deux volumes de M. Albert Réville sur *Les Religions des peuples non civilisés*, l'omission peut s'expliquer par le désir d'écarter tout ce qui rappelle un point de vue différent du sien. Mais que penser d'un auteur qui, dans cet ouvrage bourré de références, a consacré près de cent pages à résumer les religions de l'Inde et qui ne cite ni Max Müller, ni même parmi ses compatriotes, Bergaigne, Barth, Senart? En revanche il invoque l'*Origine des cultes* de Dupuis et la *Science des religions* d'Eugène Burnouf. — De même, il cite fréquemment l'excellent *Manuel* de M. Tiele, mais il ne paraît pas connaître l'ouvrage du même auteur, traduit en français par M. Collins, sur l'histoire comparée des religions sémitiques. Champollion et M. Maspero sont seuls invoqués en ce qui concerne la religion de l'Égypte; d'autre part, M. Darmesteter n'est pas même cité à propos de la religion iranienne. — Faut-il s'étonner, dans ces conditions, de l'entendre présenter comme des faits acquis : que le catholicisme a copié le lamaïsme (p. 284); — que les Jaïnas de l'Inde représentent les bouddhistes primitifs ou du moins intransigeants (p. 453); que le panthéisme gréco-romain venait sans doute de l'Inde (p. 495), etc. — Il nous semble que nous avons déjà lu tout cela dans les ouvrages de Jacolliot.

Même remarque en ce qui concerne l'histoire interne des doctrines religieuses, du moins dans leurs formes supérieures. M. Letourneau est parfaitement libre de rejeter le monothéisme. Mais encore ne doit-il pas nous laisser croire qu'il ignore en quoi consiste celui-ci, lorsque, après avoir établi, en pratique, la croyance à l'unité divine coexiste partout, dans l'adoration populaire, avec l'admission d'êtres surnaturels, intermédiaires ou subordonnés, il ajoute : « On aurait le droit de se demander en quoi le monothéisme serait supérieur au polythéisme, puisque le Dieu unique ne saurait être d'une autre essence que les dieux multiples. » C'est là confondre irrémédiablement le monothéisme avec la monolâtrie. Ce n'est rendre justice ni à la doctrine officielle des Juifs post-exiliens et des chrétiens, ni même aux croyances développées des anciens Égyptiens, des Grecs et des Brahmanes. — Comprend-il mieux le panthéisme, — qui a cependant ses préférences sur le monothéisme, — quand il en fait la doctrine « que l'univers matériel est doublé d'un univers spirituel » ? Ce dédoublement même est l'essence du dualisme et il n'y a de véritable panthéisme que si, derrière cette apparente dualité, on proclame l'existence d'une unité supérieure où se fond toute antinomie.

On nous trouvera peut-être sévère pour un ouvrage qui se recommande d'un principe juste et qui applique une méthode scientifique. Mais c'est précisément parce que nous croyons à la valeur de ce principe et de cette méthode, encore trop contestés dans l'histoire des religions, que nous regrettons de les voir compromis par leur association avec des arguments douteux et des déductions hasardées.

Ces réserves faites, nous reconnaîtrons volontiers que l'ouvrage mérite d'être lu et peut être consulté avec fruit, pour les nombreux renseignements qu'il groupe dans ses divers chapitres et pour les explications qu'il en donne. Il renferme, en outre, comme toutes les œuvres de l'auteur, des parties intéressantes et originales, telle que le chapitre où il décrit « l'animisme littéraire » en particulier chez ces « primitifs » qui se nomment poètes. L'auteur y a réuni de nombreuses citations, empruntées surtout à Victor Hugo, qu'il appelle « le plus animique de nos poètes modernes », à raison de sa constante tendance à projeter dans les phénomènes naturels les facultés, les passions et même les raisonnements de l'homme. Victor de Laprade est bien allé jusqu'à supposer un double spirituel de l'arbre :

> Mais n'est-il rien de lui qui subsiste et qui dure ?
> Où s'en vont ces esprits d'arbres morts ?

M. Letourneau constate que, dans la plupart des cas, les poètes eux-mêmes ne prennent pas au pied de la lettre ces expressions métaphoriques. Cependant, fait-il observer avec beaucoup de raison, « le fait même qu'ils les emploient pour nous plaire, pour nous toucher ou simplement pour répondre à

leur inspiration, prouvent assez haut que l'archaïsme est encore latent dans leur esprit et dans le cœur. »

Goblet d'Alviella.

A. Lefèvre. — **La Religion**. — Paris, Reinwald (Bibliothèque des sciences contemporaines), in-12, xii-586, 1892.

Le caractère du livre que vient de publier M. A. Lefèvre est double : c'est à la fois un manuel de mythologie comparée et un ouvrage de polémique. M. A. Lefèvre a tenté d'une part d'esquisser un tableau d'ensemble de toutes les croyances et des pratiques religieuses que nous ont fait connaître les textes anciens et les récits des voyageurs et il a en même temps profité de l'occasion qui s'offrait à lui, pour présenter une démonstration en bonne forme de cette proposition qu'il tient pour incontestable, que toute religion, quelle qu'elle soit, est un ensemble d'illusions puériles et le plus souvent dangereuses pour la bonne santé de l'esprit humain. Il a pris soin, au reste, d'avertir lui-même ses lecteurs que ce n'était pas un livre de pure érudition ni même de simple vulgarisation scientifique qu'il avait voulu composer : « A toutes les mythologies, à toutes les religions, nous opposerons une critique pareille, exempte de ménagement ; et nul ne nous accusera de neutralité dans la bataille suprême entre le passé et l'avenir, entre l'aberration et la science[1]. » C'est donc à un certain point de vue une sorte de traité d'apologétique que ce livre ; il est destiné tout autant à faire l'éducation religieuse des âmes et à les guérir de la superstition et de l'erreur qu'à expliquer dans les milieux historiques où ils se sont développés ces ensembles de rites, d'interdictions et d'observances, de croyances, de mythes, de symboles et de dogmes, qui constituent les diverses religions ; aussi ne faut-il point être surpris que des exhortations, des conseils soient insérés çà et là dans cet ouvrage ; c'est en réalité pour les fidèles de la religion de la science un véritable livre d'édification.

Le caractère strictement positif et historique de cette Revue nous interdit de discuter les thèses philosophiques que pose M. Lefèvre, mais nous devons signaler cet aspect particulier du livre qu'il a publié, parce que les intentions qui l'animaient ont nécessairement influé sur la manière dont il a conçu et composé ce manuel de mythologie. Tout d'abord il l'a allégé de l'appareil de références qu'on est accoutumé à retrouver dans les livres de cette espèce ; sur vingt faits que rapporte M. Lefèvre, c'est à peine s'il en est un dont il indique la provenance, et même lorsque cette provenance est indiquée, c'est d'une manière générale et un peu vague ; c'est à peine si dans tout le volume il y a une dizaine de références précises où soient mentionnés le nom de l'auteur, le titre de l'ouvrage, le numéro du paragraphe ou de la page. Certes, M. Lefèvre n'eût point été em-

1) *La Religion*, p. xii.

inutile d'indiquer ses sources, et il est fort probable qu'il n'a composé son livre qu'à l'aide des renseignements les plus précis et les plus exacts; mais comme ce qu'il voulait faire, c'était un livre à l'usage du grand public et non point un véritable manuel, un *Handbuch* à l'usage des étudiants, il a tenu à épargner à ses lecteurs tout cet étalage de citations et de références, qui aurait pu les effaroucher et leur donner la crainte d'avoir affaire à un pédant.

C'est aussi sans doute la préoccupation de la catégorie de lecteurs à laquelle il voulait s'adresser spécialement qui a déterminé en partie M. Lefèvre à adopter pour son livre le plan très simple et en apparence très clair auquel il s'est arrêté. Il semble qu'il ait voulu dresser un catalogue systématique des superstitions où, aux divers âges de l'humanité, se sont égarés les divers peuples du monde. On pourrait croire que son but dernier, c'était de démontrer qu'il n'est pas un objet dans la nature, pas une idée dans l'esprit humain, que l'imagination troublée des races primitives n'ait transformée en dieu. Voici la table des matières du livre : I. Zoolâtrie. II. Phytolâtrie. III. Litholâtrie. IV. Hydrolâtrie. V. Pyrolâtrie. VI. Le culte de la génération. VII. L'animisme. VIII. Les dieux de l'atmosphère. IX. Astrolâtrie. X. Les dieux et les mythes classiques. XI. Les concepts divinisés. XII. La liturgie. M. Lefèvre a souvent isolé les uns des autres des cultes qui, à vrai dire, ne sont que des aspects divers, des formes différentes d'un même ensemble de pratiques et de croyances. Il n'y a aucune raison dans un livre, qui n'est pas un répertoire de renseignements, mais qui, tout au contraire, veut être un traité systématique de mythologie, de traiter en des chapitres distincts des cultes divers des animaux, des plantes, des pierres et des eaux, qui appartiennent tous à un même cycle de conceptions religieuses. Mais, en revanche il était nécessaire de distinguer du culte direct les cultes ancestraux; il fallait séparer plus nettement aussi du culte direct de l'arbre le culte de l'esprit qui habite l'arbre et qui bientôt s'en détache pour devenir un dieu, esprit collectif de la forêt. Il eût été nécessaire de ne pas placer au même plan que les autres formes de culte, le culte des morts et des ancêtres, qui tient à lui seul autant de place que tous les cultes naturistes et qui se distingue par des caractères si tranchés de toutes les autres formes religieuses. Il ne semble pas qu'il y eût aucune raison valable d'isoler de l'histoire des dieux de l'air le culte du ciel, de séparer des cultes ancestraux et des cultes solaires l'adoration du feu qui se rattache à ces deux cycles distincts de croyances et de pratiques; on s'attendait au reste à voir faire au feu une part plus large dans le paragraphe qui traite du sacrifice; le feu rituel, le feu du sacrifice, devient souvent lui-même un dieu comme les paroles que prononce le prêtre, les prières, les formules. Puis il semble étrange de séparer de toutes les croyances qui leur servent de fondements les pratiques et les rites et de les étudier isolément et en eux-mêmes. On pourrait reprocher aussi à M. Lefèvre d'avoir par trop confondu deux institutions religieuses, étroitement apparentées sans doute, mais distinctes cependant, le sacerdoce et la sorcellerie, d'avoir uni en une seule série

de pratiques l'invocation rituelle et la formule magique, qui restent, malgré leurs perpétuels contacts, deux formes de culte nettement séparées et qui appartiennent à des ensembles différents, bien que mêlés sans cesse, de conceptions et d'observances.

Mais, à vrai dire, ce que voulait surtout faire M. Lefèvre, c'était mettre en évidence la survivance dans les religions historiques de croyances et de pratiques anciennes, et pour ce but défini le plan qu'il a adopté était sans doute l'un des meilleurs que l'on pût choisir. M. Lefèvre a tenté en réalité de démontrer l'unité réelle de la religion, l'identité de toutes les conceptions religieuses sous les formes diverses qu'elles ont revêtues au cours de l'évolution; cette démonstration, il l'a esquissée, avec cette érudition pleine d'aisance et de grâce, ce style élégant et sobre, qui séduisent tout d'abord et qui font se ressouvenir que M. Lefèvre est poète. Peut-être la démonstration ne satisfera-t-elle pas tous les critiques; entre les religions de l'Océanie, de l'Amérique ou de l'Afrique, et les grandes religions historiques comme le bouddhisme, le christianisme ou le judaïsme, il y a sans doute de frappantes ressemblances, mais des différences aussi. Bien des choses ont survécu, mais d'autres sont nées, auxquelles il serait peut-être difficile de trouver d'exacts parallèles. Les conceptions et les institutions religieuses ont évolué comme les institutions politiques et sociales, plus lentement peut-être, mais aussi nécessairement; les transformations ici comme ailleurs sont profondes et, peut-être, en bonne méthode, faudrait-il tenir compte des différences tout autant que des analogies.

L. Marillier.

E. Lamairesse. — **L'Inde avant le Buddha. La Vie du Buddha, suivie du Bouddhisme dans l'Indo-Chine.** — Paris, Georges Carré, 1892; 2 vol. in-12 de 329 et 328 p.

M. Lamairesse, qui a résidé dix ans dans l'Inde, et qui a déjà publié diverses études sur ce pays, entre autres, un volume relatif à la plus importante des littératures du sud de la péninsule, — la littérature tamoule — a entrepris de rassembler et de condenser les résultats des travaux dont l'Inde, son histoire et sa littérature ont été l'objet depuis que les Européens en ont pris possession, spécialement en ce qui concerne la race dominante de la péninsule, la race âryenne. Les deux volumes par lesquels il débute témoignent de lectures étendues; on voit qu'il n'a négligé aucune source d'information. Il a de plus l'avantage de pouvoir quelquefois contrôler ou même compléter ses lectures par le souvenir de ce qu'il a vu. Dès l'abord toutefois, on s'aperçoit que l'on a affaire à une œuvre de vulgarisation, non à des recherches scientifiques personnelles, et à une vulgarisation qui est souvent de deuxième ou même de troisième main.

Nous nous bornerons donc à une analyse sommaire de ces deux volumes en insistant seulement sur les jugements de l'auteur qui nous paraissent le plus contestables. Un troisième volume intitulé *l'Inde après le Bouddha* vient de paraître. Il fait suite aux deux volumes dont nous nous occupons ici. Nous n'en avons eu connaissance qu'en relisant les épreuves de ce compte rendu ; mais ce que nous disons des deux premiers suffit à caractériser la méthode de M. Lamairesse appliquée dans le troisième comme dans les précédents.]

1° *L'Inde avant le Bouddha.*

Dans le premier de ces volumes, l'auteur parle quelquefois de l'Inde pendant et après le Bouddha, mais sans lui ; il parle aussi des Aryens avant leur entrée dans l'Inde et hors de l'Inde. Dans les Aryens, futurs conquérants de l'Inde, il distingue deux types originels : l'un, plus important, caractérisé par la tête courte et la couleur brune ; l'autre, subalterne et ayant subi l'influence du premier, caractérisé par la tête longue et la couleur blonde. Ce sont, on le sait, deux types opposés. La demeure première de la race, la « patrie aryenne » aurait été le bassin du Balkach, ce que l'auteur prétend prouver principalement en montrant que c'est seulement de là que les Aryens ont pu trouver un chemin pour aller dans l'Inde. Il cherche également à déterminer les mœurs, l'état social et la religion de ce peuple dans sa « patrie aryenne ». On conçoit que tout cela est bien conjectural. Car la plupart de ses résultats n'ont été obtenus que par l'étude du sanscrit [illegible]. Or, l'auteur nous dit que ce peuple « sur les bords de l'Oxus ne parlait pas encore sanscrit. » Quelle langue parlait-il donc ? M. L. ne s'explique pas sur ce point : il ne dit rien de « l'aryaque » qu'on prétend avoir été cette langue primitive, — dans laquelle on s'est même avisé d'écrire une fable (moderne), — et qui n'est que le sanscrit ramené à l'état supposé primitif. Mais il assure que les plus anciens monuments de la langue et de la littérature sanscrite ou aryenne, — les premiers hymnes védiques, — ont été composés sur les bords de l'Indus, c'est-à-dire pendant l'émigration.

C'est seulement après ces discussions sur la patrie aryenne et l'histoire hypothétique qui s'y rattache, que l'auteur, arrivant au séjour définitif des Aryens ou du moins d'une partie de la race, aborde la géographie et l'ethnographie de l'Inde. Le pays comprend deux grandes régions bien distinctes, l'Hindoustan au nord, le Dekkhan au sud, qui auraient été habitées avant l'arrivée des Aryens par plusieurs races : 1° les Aborigènes comprenant deux types principaux ; 2° les Dravidiens ou Touraniens divisés aussi en deux sections, et une troisième, la plus dégradée de toutes, provenant de nombreux mélanges, mais dont le fond serait [illegible]. L'auteur essaye de rapporter ses races diverses aux castes dont la subordination est devenue, sous la domination aryenne, le trait dominant de la constitution de la société indienne. C'est aussi à ces races primitives qu'il attribue les monuments mégalithiques découverts dans l'Inde aussi

bien que dans tant d'autres pays. L'auteur, qui a vu de près les descendants de ces brahmanes pensants de l'Inde, en trace un portrait peu flatteur ; le reproche le plus grave qu'il lui adresse, et qui revient souvent sous sa plume, est le manque de cœur.

Les Aryens, pénétrant dans l'Inde par la vallée de l'Indus, séjournèrent d'abord dans le bassin de ce fleuve qu'ils appelèrent en sanscrit Sapta-Sindhava (les sept rivières) et qu'on désigne aujourd'hui par le nom persan de *Pendjab* (cinq eaux). L'auteur cherche à indiquer, d'après des renseignements très incomplets, les changements apportés dans les mœurs et dans la religion pendant cette période, les tentatives heureuses et malheureuses pour étendre la domination aryenne, les péripéties de la lutte contre les Dasyous ou indigènes, le progrès jusqu'à la Sarasvati, puis jusqu'à la Djemnah, et enfin jusqu'au Gange. C'est alors que le culte se régularise, que le sacerdoce s'affermit.

Après cette période de la prise de possession du sol de l'Inde vient l'âge héroïque, caractérisé par trois grands faits : 1° lutte acharnée des deux premières castes entre elles, la guerrière et la sacerdotale, dont le héros fut Paraçou-Râma ; — 2° guerre au dehors dont le héros fut un autre Râma, le fils de Daçaratha (ce que l'auteur n'indique pas assez clairement) ; 3° guerre civile entre les deux races royales. M. Lamairesse passe rapidement sur le deuxième fait, qui est cependant bien populaire ; car le Râmâyana (la légende de Râma) a eu bien des versions dans l'Inde. Il est vrai que cette conquête de Ceylan par le deuxième Râma est bien énigmatique. On ne voit que lui et son frère qui soient de race âryenne. Ses adversaires sont des Rakchasas, c'est-à-dire des barbares, ce qui est tout naturel ; mais ses troupes sont des singes, c'est-à-dire aussi des barbares, et le poème nous décrit une lutte de barbares contre barbares, la civilisation n'étant représentée que par Râma et sa famille. Quelque étrange que soit une pareille donnée, nous n'en sommes pas moins fondés de voir, dans cette légende, l'histoire des premiers efforts d'expansion de la race âryenne vers le sud de l'Inde.

Le troisième fait est la guerre terrible des Kouravas et des Pandavas, qui fait le sujet du Mahâbhârata, poème immense où toutes les traditions de l'Inde brahmanique ont été entassées. M. Lamairesse a eu l'heureuse idée de donner une analyse du poème. Mais il est privilégié d'en avoir une « traduction complète » par Fauche ; les simples mortels n'ont guère plus de la moitié. Pourquoi dit-il aussi que « les Pandavas y représentent le parti des Brahmes » ? Je ne vois pas cela du tout. Ils ne représentent que leur propre parti. La guerre racontée dans le Mahâbhârata est une lutte pour la possession du pouvoir : c'est l'éternelle querelle de la branche aînée et de la branche cadette, querelle qui est de tous les temps, des temps héroïques comme des temps historiques, et, je pense, aussi des temps préhistoriques. Les Pandavas ayant le droit pour eux et défendant la bonne cause, il est juste que les Brahmanes leur soient favorables en général, mais cela ne veut pas dire qu'ils soient hostiles au parti contraire. L'armée Kou-

raya fut même commandée pendant cinq jours par un Brahme qui mourut en combattant les Pândavas. La caste sacerdotale s'est donc partagée entre les deux partis; mais le conflit était entre Kshatryas et entre Kshatryas seulement.

M. Lamairesse voit encore une autre lutte dans le Mahâbhârata, celle du Bouddhisme et du Brahmanisme. Il semblerait presque, d'après lui, que la compilation du Mahâbhârata que nous avons ait été faite pour combattre le Bouddhisme. Si le Bouddhisme est en effet dans le Mahâbhârata, il n'y est que par prétérition, et il y aurait de la témérité à l'y chercher trop obstinément. Il y a bien cependant quelques passages où il peut être visé, et il est permis de voir dans l'élévation de Vichnou et de Çiva au-dessus de toutes les anciennes divinités védiques, dans la prépondérance visiblement accordée au premier, l'intention de fixer les idées du lecteur dans un sens déterminé en écartant toute influence contraire.

Le culte de Vichnou alla se développant et s'affermit dans la légende de Krichna qui est déjà un des noms de ce dieu dans le Mahâbhârata. L'auteur montre cette évolution et expose en même temps toute la théologie des Brahmanes, qui n'est au fond que le panthéisme, l'âtman (le moi) sur lequel il disserte étant à la fois la cause et l'effet; car le moi individuel ne diffère qu'en apparence du moi unique universel. Les évolutions de ce moi individuel qui prétend à une indépendance injuste et impossible constituent la succession des existences.

L'auteur passe ensuite à l'exposé des systèmes philosophiques au nombre de six : le système Mimansa qui s'en tient aux observances védiques, le Vedanta qui n'admet qu'un seul principe des choses; le Sânkhya qui en admet deux, mais se partage en deux écoles présentant comme le but à atteindre, l'une la séparation absolue des deux principes, l'autre leur étroite union; enfin le Nyâya et le Vaiçeshika, exposant le premier sur la logique et la conduite du raisonnement, le second sur la constitution du monde.

Dans le livre suivant qui porte l'intitulé peu satisfaisant « l'Inde dogmatique », l'auteur revient sur le panthéisme et la transmigration, mais insiste principalement sur les sacrifices, les purifications, les pénitences et les expiations. Il y mêle le Zoroastrisme, sous prétexte que les Indiens lui ont emprunté le système des purifications. Je suis bien loin de trouver la chose aussi « évidente » qu'il le dit. Les rapports qui existent entre le Zoroastrisme et le Brahmanisme, en dépit de l'incontestable communauté d'origine, ne sont guères frappants. Des emprunts qui auraient été faits postérieurement ne sont nullement prouvés; les purifications assignées par Manou tiennent au développement naturel du Brahmanisme, et les Parsis ou sectateurs de Zoroastre réfugiés dans l'Inde y forment un monde à part. En somme, ce chapitre est un résumé des Lois de Manou, pour ce qui touche à la religion, à la morale, à la sanction morale, à la transmigration, aux devoirs des castes. Le livre suivant intitulé « Inde juridique » est un exposé de la partie civile et criminelle des mêmes lois. Le lecteur a donc là un tableau de la Société indienne telle qu'elle s'offre aux regards dans les lois de Manou.

Le dernier chapitre a pour titre « l'Inde brahmanique »; mais l'auteur y dépeint plutôt l'Hindouisme que le Brahmanisme. Car, après avoir donné quelques détails sur les Pourânas, qui sont la partie la plus moderne de la littérature indienne, il décrit le culte actuel, caractérisé par la cruauté et la luxure, et le peuple indien manquant de cœur, rongé par la misère et la dégradation. Et il cite des faits qu'il a vus lui-même, ou qui sont rapportés par un témoin récent, l'abbé Dubois. Peut-on bien dire que ce soit là l'Inde brahmanique? Je ne le pense pas. Il est vrai que les Brahmanes subsistent, et que leur caste seule a résisté aux orages qui ont détruit les autres. Mais pour juger l'Inde brahmanique, il faudrait la voir telle qu'elle était avec l'organisation qu'elle s'était donnée. On peut dire des peuples ce qu'on a dit des individus :

Le même jour qui met un homme libre aux fers,
Lui ravit la moitié de sa vertu première.

La race Aryenne ne se montre plus à nous que flétrie par les stigmates de la servitude et de l'abaissement. Qui sait? sans la conquête, les Vaiçyas qui représentaient la classe moyenne, n'auraient-ils pas pu, enrichis par le commerce, conquérir une certaine indépendance, et secouer le joug des Brahmanes? On répondra peut-être que la conquête elle-même et les maux qui se sont accumulés ne sont que la conséquence de la tyrannie si bien organisée par l'aristocratie sacerdotale qui a su se réserver tous les avantages sociaux. Cela est bien possible ; il n'en est pas moins vraisemblable qu'une grande partie des misères de l'Inde actuelle sont imputables aux calamités que la nation a subies plutôt qu'à la nation elle-même. Bien que les Aryens aient originairement pratiqué, comme tous les peuples, les sacrifices humains, je ne puis regarder ceux qui se font aujourd'hui ou se faisaient naguères, comme une institution brahmanique. Dans ces Brahmanes qui, du haut du char de leur idole, excitent les fanatiques à se précipiter sous les roues, je ne reconnais pas les Brahmanes de Manou.

Du reste, et cela n'a rien d'étonnant, l'auteur se contredit quelquefois. Ici, il parle de « l'absence de pitié » (p. 313), de la « dureté brahmanique » (p. 309), ailleurs « de la douceur naturelle aux Hindous et de celle prescrite aux Brahmanes » (p. 290). Je sais bien qu'on peut unir la pitié à la férocité, ne pas hésiter à tuer un homme et se faire scrupule d'écraser un pou. Cependant il faudrait se mettre d'accord avec soi-même. A la page 290, il cite comme remarquable la réprobation du suicide, et page 302, il dit que, d'après Manou, le suicide est une délivrance. Que penser de pareilles contradictions? La morale indienne l'approuve-t-elle ou la condamne-t-elle?

Mais, sans nous arrêter à quelques questions particulières, nous constaterons que, selon l'auteur, l'égoïsme brahmanique avait amené l'Inde à un état misérable, dont beaucoup de traits se retrouvent aujourd'hui dans son état naturel, lorsque « Bouddha entreprit la réforme » de cette société dégénérée.

2° La Vie du Bouddha.

M. Lamairesse n'est pas de ceux qui permettent au Bouddhisme la conquête du monde et même travaillent à la lui faciliter; selon lui, l'âme du Bouddha est un « foyer ardent dont la flamme et la lumière rayonneront dans le temps et l'espace jusqu'à la prise de possession définitive du monde entier par la civilisation et la religion de l'Europe » (p. 100). Cette vue que l'auteur a exprimée à plusieurs reprises, sous une forme plus ou moins voilée, sans en faire l'objet d'une démonstration méthodique, le dispense de bercer son lecteur avec un ésotérisme qui n'existe pas, de nier des croyances aussi nettement formulées que celle du ciel et de l'enfer, en un mot d'imaginer un Bouddhisme de fantaisie, un pseudo-Bouddhisme; il expose la vie du Bouddha et comme « complément obligé » l'organisation du Bouddhisme dans l'Indo-Chine, sans autre souci que celui de l'histoire. Le lecteur trouvera donc dans ce livre un résumé en général exact. Toutefois, la part y est faite trop grande, selon moi, à l'éloge et à l'admiration: c'est le travers du jour. Plus d'une assertion ou appréciation me semble contestable. Je présenterai quelques observations.

Est-il juste de dire que Çâkyamouni a entrepris la « réforme » de la société indienne? — Je ne le pense pas. Je vois en lui un homme appelé à jouir de tous les avantages de la vie, mais qui, à la suite de réflexions profondes, peut-être de quelques fortes émotions produites par des accidents, d'ailleurs très ordinaires, de la vie, obsédé par l'idée fixe que ses jouissances seront inévitablement empoisonnées par la maladie, soustraites par la vieillesse, ravies par la mort, et que la perspective de ces déceptions doit se renouveler indéfiniment, se prend de haine pour tous ces avantages, d'une haine d'autant plus vive que ces biens l'avaient plus fortement captivé, et s'en détache de la façon la plus complète. Seulement, comme c'était une âme élevée et généreuse, qu'il ne pensait pas seulement à lui-même et se mettait à la place des autres, il ne voulut pas garder pour lui seul la délivrance qu'il se flattait d'avoir trouvée; il voulut la faire partager à tous les hommes.

Il est à peu près certain qu'il parut dans un moment de crise. C'était une chose inouïe qu'un prince, un guerrier se fît docteur et qu'il usurpât un rôle réservé aux membres de la caste sacerdotale. Mais il n'était pas seul à chercher la délivrance; les six docteurs, toujours présentés comme ses rivaux, la poursuivaient en même temps que lui et avec non moins d'indépendance. Tous ces chefs d'école s'attachaient au problème de la destinée humaine; ils faisaient entrer dans leurs spéculations le temps qui suit la mort et celui qui précède la naissance, sans s'occuper spécialement, comme le font les réformateurs sociaux, de la vie présente. Il ne paraît pas qu'aucun d'eux ait eu la pensée d'arracher le peuple à sa misère actuelle. Et le peuple lui-même réclamait-il un pareil changement? Rien ne le prouve. M. Lamairesse nous dit que, aujourd'hui, les plus

à l'égard des Hindous, « loin de se révolter contre leur sort sont convaincus qu'ils sont nés pour leur misérable condition » (I, p. 312). La manière de voir des contemporains du Bouddha ne devait pas différer beaucoup de celle-là.

Il est certain cependant que le principe d'étendre à tous sans exception l'enseignement religieux et la science était une idée grande, juste, vraie, fondamentale, qui pouvait être grosse de conséquences et amener d'heureux changements si elle avait été bien comprise, adoptée résolument et réalisée avec prudence et bon sens. Mais le Bouddha l'a lui-même stérilisée en l'appliquant en dehors des conditions nécessaires de la vie sociale, en faisant reposer le genre de vie qu'il voulait inaugurer sur la mendicité et la fainéantise obligatoires, la suppression de la famille et de la propriété individuelle, en éteignant même les énergies de l'âme dans le marasme d'une impuissante et hébétante contemplation. Et quel résultat a-t-il obtenu en définitive ? Les Kchatryas et les Vaïçyas, nous dit M. Lamairesse, « embrassèrent le Bouddhisme qui les dévora par le célibat religieux » (I, p. 279). Mais s'il en est ainsi, si les choses se sont passées de la sorte, si le Bouddhisme a tari les sources de la richesse publique en faisant disparaître la caste vouée à l'agriculture, au commerce et à l'industrie, s'il a « dévoré » les défenseurs du pays, il faut dire que l'apparition du Bouddha a été, pour la société âryenne de l'Inde, un événement désastreux, l'événement le plus désastreux de son histoire, la cause principale de sa décadence et de sa ruine.

Il est vrai que M. Lamairesse fait ailleurs la remarque que les Brahmanes ont sacrifié la nation à l'intérêt de leur caste. Cette assertion ne contredit pas la précédente et se concilie très bien avec elle. L'un a continué ce que l'autre avait commencé. Le Brahmanisme avait préparé la destruction de la société âryenne, le Bouddhisme l'a consommée.

Le Bouddha eut bien de la peine à trouver sa voie et, en définitive, il fut réduit à se déjuger. Après s'être livré à des excès de faux ascétisme, qui prouvent combien il était dominé par l'esprit du Brahmanisme, il crut avoir trouvé la « voie du milieu », et se fit un vêtement d'un linge ramassé dans un cimetière. Une loque trouvée dans les ordures, voilà, selon le Bouddha, l'idéal du vêtement ; les représentations figurées de ce personnage ne le supposent pas. Il y paraît vêtu non pas somptueusement, mais richement, et surtout drapé comme on ne se drape pas dans des loques. C'est que son idéal sur ce point n'était pas encore le « juste milieu », et il y renonça. Il en fut de même des autres particularités du genre de vie qu'il avait adopté ; il dut abandonner son idéal pour adopter un régime plus pratique.

Un de ses disciples, son cousin Devadatta (dont le nom signifie non pas « déité brillante », mais « donné par un Deva (par les devas) »), prétendit le faire revenir à l'idéal abandonné ; n'y parvenant pas, il réussit néanmoins à détourner une partie de ses moines qui furent ramenés au Bouddha par l'habileté d'un autre disciple et cousin Ananda. Devadatta représente dans le Bouddhisme l'es-

père du mal ; il est l'auteur de la division, du schisme. On l'accuse de n'avoir agi que par envie et jalousie ; on lui impute même des tentatives d'assassinat contre le Bouddha. Il se peut qu'il ait été en réalité aussi pervers que l'on dit ; il se peut aussi qu'on lui attribue une méchanceté qu'il n'avait pas. Ce n'est pas que j'aie l'intention de le réhabiliter ; du reste le Bouddhisme l'a réhabilité par avance. Après avoir passé, en punition de ses méfaits, un temps qui n'est pas court dans l'enfer Avîtchi, il deviendra Pratyékabouddha. M. Lamairesse voit là de la générosité, le pardon accordé à un ennemi acharné. Ce n'est pas cela. Après avoir été puni de ses méfaits, il sera récompensé de ses vertus. Car, au fond, il était vertueux ; c'est la passion du bien qui le faisait agir, ou plutôt celle du mieux. Or, il paraît que, en Orient, comme en Occident, le mieux est l'ennemi du bien. Quels que fussent les motifs de sa conduite, elle a eu pour effet de faire ressortir les inconséquences et les contradictions du Bouddha, de rendre manifeste l'opposition entre les principes professés ou l'idéal rêvé et la réalité vécue. C'est là une chose qui ne se pardonne pas. Tout son crime se réduit peut-être à avoir voulu être plus bouddhiste que le Bouddha. N'a-t-il pas eu, en effet, l'insolente prétention d'être plus sage, de faire mieux, d'en savoir plus long que « celui qui sait tout » ?

Les tentatives criminelles attribuées à Devadatta nous amènent à parler des vexations que le Bouddha a subies. Il est certain qu'il a eu des jaloux, des envieux. Mais qui n'en a pas ? Les six chefs d'école, ses contemporains, cherchent par tous les moyens à lui faire du tort. On a répandu contre lui des calomnies. Est-ce une raison pour dire qu'il a été persécuté ? Il est vrai que le roi Adjâtaçatrou rendit, à l'instigation de Devadatta, un édit contre lui ; mais cet édit fut rapporté peu après. Pendant qu'il fut en vigueur, une femme du gynécée, qui y avait contrevenu, fut tuée par le roi ; accès de colère royale ! L'un des principaux disciples du Bouddha, Maudgalyâyana, fut tué par suite d'un complot de moines rivaux ; jalousie de métier ! « Querelles de moines ! », comme disait Léon X. M. Lamairesse s'appuie (p. 172) sur un passage d'une légende traduite par Eug. Burnouf pour soutenir que le Bouddhisme a été persécuté du vivant du Bouddha. Mais ce passage est emprunté à la portion de la Divyâvadâna où il est question du suicide (que le Bouddha défendit), et les individus considérés comme des victimes de la persécution s'étaient volontairement donné ou fait donner la mort. M. Lamairesse ne pouvait pas le deviner bien qu'il soit dit dans le récit (et M. L. l'indique en italiques) que ces auditeurs du Bouddha avaient péri « pour se briser corps »[1]. Çâkyamouni a eu des adversaires, mais il a eu des protecteurs puissants et fidèles. Je ne pense pas qu'on puisse dire qu'il a été persécuté.

1) Le maître avait recommandé à ses disciples de méditer sur « ce qui n'est pas agréable », par conséquent sur des sujets tristes. L'observation de ce beau précepte eut pour conséquence le suicide d'une soixantaine de moines. En voyant les vides faits dans la confrérie, le Bouddha défendit le suicide. Sur ce point lui aussi, il fut obligé d'abaisser son idéal.

Mais qu'advient-il après lui ? M. Lamairesse tient pour la persécution. Les admirateurs du Bouddhisme prétendent qu'il n'a pas été persécuté et ne peut pas l'avoir été, attendu qu'il l'aurait été par les Brahmanes qui ne sont pas persécuteurs. Il est certain que le Bouddhisme a passé, hors de l'Inde, par des crises terribles et tout porte à croire qu'il en a même essuyé dans l'Inde. Mais est-ce la persécution qui l'a extirpé de la péninsule ? M. Lamairesse s'expliquera peut-être un jour sur ce point ; mais le moment n'est pas encore venu. Disons toutefois ici que le *Journal* d'une Société nouvellement créée en Orient pour le relèvement et la propagation du Bouddhisme[1], attribue sa disparition dans l'Inde à la persécution, et à une persécution qu'il met sur le compte des musulmans. Ils en sont certainement bien capables ; après avoir anéanti le Mazdéisme dans la Perse et le Bouddhisme dans la Bactriane, ils pourraient bien l'avoir traité de même dans l'Inde. Mais le Brahmanisme n'était-il pas aussi exposé que le Bouddhisme au fanatisme musulman ? pourquoi celui-ci a-t-il succombé, tandis que l'autre tenait ferme ? Ce que l'on peut conclure de l'assertion de M. Lamairesse et de celle du Journal bouddhiste rapprochées, c'est que, dans l'Inde, le Bouddhisme a simplement fait les affaires de l'Islam.

M. Lamairesse attribue au Bouddha le relèvement de la femme en Orient. Je ne dis pas non ; mais il faut bien reconnaître que ce relèvement, consistant surtout par la création d'une confrérie féminine, ne fut pas le résultat d'un dessein prémédité. Trois fois le Bouddha s'était refusé à cette création, et c'est de guerre lasse qu'il y consentit. Et ces femmes qui l'ont sollicitée agissaient-elles par amour de la perfection ? Nullement. Leurs maris et leurs fils étaient entrés dans la confrérie ; elles se trouvaient délaissées et ne savaient que devenir. La première d'entre elles, Gotami, avait perdu son mari qui était mort et son fils devenu moine ; elle n'aspirait plus qu'à être nonne. Après avoir enlevé aux femmes leurs appuis, il fallait bien leur donner une compensation en créant une confrérie pour elles. On raconte que le Bouddha, avant de mourir, a été témoin de la ruine de sa patrie ravagée par le fer et le feu de l'ennemi. Mais il y avait alors long temps déjà qu'il l'avait désorganisée, dépeuplée, désarmée par son monachisme.

Il n'est pas jusqu'aux plus hautes vertus prêchées par le Bouddha qui n'aient contribué au malheur de l'Inde. Il est certainement fort beau d'enseigner la pitié pour tous les êtres, de condamner la guerre, etc. Mais une des conditions d'existence pour une nation, c'est d'avoir des bras armés pour sa défense. « Le devoir des Kchatryas est l'extermination des ennemis », disait avec quelque apparence de raison l'enseignement brahmanique. Si les Kchatryas se sont précipités dans les couvents bouddhiques afin de se soustraire à la tyrannie sacerdotale, le pays a nécessairement dû devenir pour l'envahisseur étranger une proie facile à saisir.

1) *Journal of the Maha-Bodhi Society*, v. II.

Si le Bouddhisme a livré l'Inde presque sans défense à ses ennemis, a-t-il du moins sauvé l'Europe en adoucissant les Mongols et prévenant les invasions futures, comme le pense M. Lamairesse (p. 131)? C'est possible, mais ce n'est pas certain. L'invasion du XIIIe siècle elle-même qui a si fort épouvanté l'Europe et l'a même entamée, l'a, en définitive, laissée indemne, sans que le Bouddhisme y fût pour rien. L'empire de Gengis-Khan a eu le sort des puissances qui grandissent trop vite et s'étendent trop loin ; les petits-fils du conquérant se sont querellés pendant quarante ans, comme l'écrivait l'un d'eux à Philippe le Bel, en 1305. Ce fut le salut de l'Europe, et des invasions ultérieures auraient eu vraisemblablement la même issue. Il n'est pourtant pas contestable que le Bouddhisme a adouci, et peut-être énervé les Mongols. Je ne sais s'ils ont sujet de s'en réjouir; mais c'est surtout la Russie qui en a profité et doit rendre grâces à Çâkyamouni. Est-il prudent cependant de se fier à ces débiles sécurités? Bien des gens ne sont pas rassurés et entrevoient dans l'avenir la possibilité d'une revanche de l'Asie sur l'Europe où les Mongols joueraient sans doute leur rôle.

Le roi de Birma qui n'aurait pas voulu faire la guerre même avec l'assurance de vaincre était, sans contredit, un digne homme. Malgré cela, le palais des rois de Birma a vu des scènes très peu pacifiques ; et le royaume birman, en définitive, a donné une nouvelle preuve de l'impermanence de toutes choses dans le monde de la transmigration. Il y a quelque cent vingt ans, un roi birman détruisait une autre ville dont les ruines de Juthia, l'ancienne capitale siamoise, sont le témoignage encore subsistant. Et cela se passait entre Bouddhistes. Il est encore plus difficile aux disciples qu'au maître d'observer le « milieu » entre deux extrêmes, entre une débonnaireté placide et béate qui tourne à la lâcheté et à l'impuissance et une explosion violente de passions ardentes que nulle puissance ne peut refréner. Et ces deux extrêmes peuvent se trouver réunis, se rencontrer chez le même sujet. Il n'est pas douteux que le Bouddhisme tende à l'apaisement et y contribue dans une large mesure; mais il n'est pas toujours sûr que cet apaisement soit sain, ni qu'il soit sincère, ni que, même étant sincère, il ne réserve des surprises terribles à ceux qui croient pouvoir se reposer sur lui.

Je ne veux pas pousser plus loin ces observations, et je terminerai par deux ou trois remarques d'un caractère différent.

L'auteur nous dit que, pour la *Vie du Bouddha*, il a suivi de préférence la version birmane. Il a ses raisons ; non pas que cette version soit plus exacte que les autres ou ait plus d'autorité, mais elle est à sa portée, étant renfermée dans un livre qui a été traduit en langue européenne. Malheureusement, le traducteur a reproduit tous les noms propres sous la forme birmane qui les rend plus ou moins méconnaissables. Il en résulte que [illegible], etc., et que le même personnage peut être appelé de deux noms très différents. C'est comme si pour Shakespeare, nous écrivions Chexpire et pour Wellington Vilinnton (comme dans la

chanson de Béranger. Si l'on traduisait de même les versions siamoise, singhalaise, chinoise, etc., chaque nom propre revêtirait une forme nouvelle. C'est déjà bien assez que nous ayons perpétuellement à hésiter entre la forme pâlie et la forme sanskrite qui, quelquefois, ne diffèrent pas ou ne diffèrent que très peu, mais qui, dans plus d'un cas, s'éloignent sensiblement l'une de l'autre. Pourquoi faut-il qu'on en ajoute d'autres encore plus divergentes ? Comment le lecteur qui n'a pas étudié le birman, le pâli, le sanskrit, etc., pourra-t-il s'y reconnaître ? Il faut adopter pour les noms une forme unique, et ce n'est pas le birman qui doit prévaloir.

Ma seconde remarque est relative aux nombreuses fautes d'impression. Je ne voudrais pas formuler ce reproche trop durement : je sais trop, par expérience, combien il est difficile de les éviter, surtout dans un livre de ce genre. Je me borne à avertir l'auteur, puisqu'il doit publier d'autres volumes, de demander en particulier un peu plus d'exactitude pour les noms des auteurs cités ; ils sont en général bien maltraités. Un exemple suffira. Bergaigne, s'il était encore de ce monde, serait peut-être flatté de voir son nom tant de fois cité dans le présent volume ; mais il n'aurait pas la satisfaction de le voir écrit une seule fois correctement : on lit constamment Bergaine.

L. Feer.

E. Buresch. — **Klaros. — Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums.** — Leipzig, Teubner, 1889, in-8°, 134 p.

Les textes authentiques d'oracles qui nous viennent de l'antiquité grecque ne sont pas tellement nombreux qu'il ne faille savoir gré à M. Buresch d'avoir publié, en les accompagnant d'un abondant commentaire, les fragments d'inscriptions qu'il a découverts en 1888 dans le voisinage de Kassaba, au pied du Tmolos lydien. Ces fragments sont intéressants : l'oracle dont ils nous donnent une grande partie, avait été rendu jadis par le dieu du fameux sanctuaire de Klaros, dont M. B. se trouve ainsi amené à reconstituer l'histoire (p. 29-47). Il a eu en même temps l'heureuse idée de grouper tous les textes d'oracles de cette même provenance et d'en former une sorte de *Corpus*. Les uns sont depuis longtemps connus, comme celui que Macrobe nous a transmis et où le dieu suprême, qui, chez les Grecs, « s'appelait tour à tour Hadès, Zeus ou Hélios », suivant les saisons, est assimilé à *Iao*, c'est-à-dire au dieu des Juifs, Iahvé. M. B. a donné de cet oracle une interprétation savante et précise, qui n'est probablement pas celle que donnait Cornélius Labéo, mais qui doit valoir mieux.

D'autres oracles beaucoup moins connus, plusieurs tout à fait inédits, sont tirés d'une *Théosophie* anonyme, composée à l'époque chrétienne, et qui n'est pas à dédaigner. Au XVIe siècle, l'évêque Augustinus Steuchus l'avait sous les

ginus, et dans son grand ouvrage *De perenni philosophia* (Lyon, 1540; Bâle 1542), il publia quelques-uns des textes d'oracles qu'elle renferme. De notre temps, Gustave Wolff en a donné des extraits, d'après deux manuscrits italiens, en appendice à son édition des fragments de Porphyre. Il y a une douzaine d'années enfin, le professeur Neumann en découvrit des morceaux sur une copie du manuscrit du manuscrit de *Steuco* détruit à Strasbourg en 1870; copie qui appartient à la Bibliothèque de l'Université de Tübingue.

Ce sont ces fragments, dont le titre est Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν, que M. Buresch a édités à la fin de son volume sur *Klaros*; et avec le plus grand soin, faisant preuve d'une remarquable sûreté de critique dans l'établissement du texte, et d'une science non moins remarquable dans ses commentaires, où abondent les vues curieuses et les détails instructifs. Les hellénistes trouveront à glaner dans ce texte quelques nouveautés : un proverbe, d'ailleurs obscur (p. 120); un apophthegme de Platon (p. 118); une sentence de Ménandre (p. 122); deux vers du vingt-deuxième chapitre de la *Théogonie orphique* (p. 117); des variantes intéressantes d'un fragment orphique, de fabrication juive ou chrétienne (p. 113-116). Mais la publication de M. Buresch, par les renseignements qu'elle fournit sur le syncrétisme, sur la doctrine des démons, et sur d'autres questions de moindre importance, apporte surtout une utile contribution à l'histoire religieuse. Elle sera consultée avec profit par quiconque voudra étudier l'état des croyances païennes dans les premiers siècles du christianisme.

P. Decharme.

Alfred Rébelliau. — **Bossuet, historien du protestantisme. Étude sur l' « Histoire des variations » et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au XVIIe siècle.** — Paris, Hachette, gr. in-8 de xix et 602 pages.

M. Alfred Rébelliau, ancien élève et ancien bibliothécaire de l'École normale supérieure, actuellement maître de conférences à la Faculté des lettres de Rennes, a conquis le titre de docteur ès lettres en Sorbonne par cette volumineuse étude sur Bossuet comme historien du protestantisme et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au XVIIe siècle. En général, la critique a fait bon accueil à son livre. A quelque point de vue que l'on se place, on ne saurait, en effet, se refuser à reconnaître dans cette œuvre de brillantes et solides qualités, une érudition extrêmement abondante et très sûre dont l'auteur dispose avec aisance, un style agréable sans rhétorique et un sens délicat, d'autant plus précieux qu'il est plus rare dans l'Université de France, pour la haute signification et la portée humaine des controverses confessionnelles au XVIIe siècle. L'ouvrage aurait gagné sans doute à être un peu condensé et allégé de quel-

ques notes, mais on aurait souhaité grâce à la plénitude de ce qu'une enquête scientifique nous donne trop de renseignements[1].

M. Rébelliau s'est proposé de démontrer que l'*Histoire des variations des Églises protestantes* est un ouvrage éminemment scientifique, et presque aussi digne de l'estime des historiens que de celle des lettrés. « Bossuet a fait un récit d'une exactitude presque irréprochable, d'une clairvoyance toujours judicieuse, parfois d'une originalité encore aujourd'hui méritoire. L'*Histoire des variations* est pour la connaissance de la Réforme allemande, française et anglaise, un de ces ouvrages de seconde main qui, même dépassés par une science plus ample, conservent une utilité durable, parce qu'ils ont été à leur heure l'expression loyale et précise, sur des événements malaisés à éclaircir et faits pour être longtemps discutés, d'un jugement perspicace et solidement instruit » (p. VIII). La rigueur même que M. Rébelliau apportait à ses recherches l'a obligé d'en étendre le champ et d'étudier la polémique entière dont l'*Histoire des variations* est le plus célèbre document. Il n'a pas reculé devant cette tâche ardue. Son livre, ainsi, est devenu une véritable histoire de la controverse catholique et protestante au XVII[e] siècle, et une histoire fondée sur une si grande richesse d'informations qu'elle constitue, à elle seule, à part de l'intérêt qui s'attache à la personne même de Bossuet, une précieuse contribution à notre connaissance de la France littéraire et morale dans la seconde moitié du XVII[e] siècle.

L'ouvrage est divisé en trois parties : les origines, la composition et les résultats de l'*Histoire des variations*. Dans la première partie M. Rébelliau trace l'histoire de la controverse entre catholiques et protestants avant la publication de l'œuvre de Bossuet. Il montre comment les sujets de la discussion se réduisent de plus en plus, de quelle façon la polémique se concentre sur les questions de l'Eucharistie et de l'Église. Il suit la transformation de la méthode des controversistes, la substitution graduelle de la méthode historique à la méthode exégétique, substitution féconde qui donne à la critique et à l'étude du passé un essor considérable, mais que l'auteur a le tort d'attribuer trop exclusivement au désir des protestants de se trouver des ancêtres dans l'histoire, alors qu'elle leur est inspirée au moins autant par le désir de montrer à leurs adversaires les erreurs ou les contradictions de l'Église catholique antérieure. Il fait connaître ensuite les principaux controversistes de la seconde moitié du XVII[e] siècle, désigne et caractérise leurs œuvres. Puis il nous montre Bossuet se préparant à

1. M. R. ne laisse passer aucun nom ni aucun fait sans donner en notes tous les renseignements et tous les éclaircissements qu'il a pu trouver au cours de ses laborieuses recherches. Un exemple entre cent : p. 58, l'auteur écrit le nom de Vincent de Lérins ; une longue note, non seulement nous apprend que le *Commonitorium* de Vincent de Lérins fut très populaire parmi les controversistes du XVII[e] siècle, mais encore nous dit combien il en parut d'éditions et de traductions entre 1528 et 1688 et cite les principaux passages de cet écrit usités par les controversistes. — Ainsi partout. Il y a réellement abus de notes. Il aurait fallu, du moins, y joindre un bon index.

son œuvre de controverse en réfutant le Catéchisme du ministre Paul Ferry (1655), en participant aux mesures prises dans le Conseil du roi pour travailler à la conversion des protestants, en s'associant à la campagne des Jansénistes contre les hérétiques. Enfin Bossuet lui-même entra en lice et de 1671 à 1687 consacra aux protestants trois ouvrages importants : l'*Exposition de la foi catholique*, la *Relation de la conférence avec Claude* et le *Traité de la communion sous les deux espèces*. Voilà les antécédents de l'*Histoire des variations*, sur le terrain de la controverse. Il reste à montrer que Bossuet, par ses études, grâce au développement de la théologie positive dans l'enseignement ecclésiastique du XVIIe siècle, grâce à ses relations avec des savants de Port-Royal ou des Bénédictins, grâce surtout à ses fonctions comme précepteur, put acquérir une bonne méthode et de solides connaissances historiques. Ces prémisses une fois établies, M. Rébelliau entreprend hardiment d'établir que l'*Histoire de France du Dauphin* et le *Discours sur l'Histoire universelle* sont, pour l'époque, des œuvres historiques remarquables, composées en grande partie d'après les sources originales, avec une méthode vraiment scientifique, et que les études auxquelles Bossuet dut se livrer pour réfuter les objections de ses adversaires contre son « Traité de la communion sous les deux espèces » achevèrent son éducation scientifique en le familiarisant avec les procédés de la critique historique. La composition de sa bibliothèque et ce qui subsiste des manuscrits originaux de l'*Histoire des variations* confirment, d'ailleurs, ces conclusions, en nous montrant quels furent les instruments de travail de l'historien et de quelle manière il les utilisa lui-même et non, comme on l'a prétendu, par l'intermédiaire de collaborateurs.

Quand on parle d'un ouvrage de Bossuet, on peut supposer qu'il est connu de tout lecteur instruit. M. Rébelliau ne s'attarde donc pas à présenter une analyse de l'*Histoire des variations*. Dans la seconde partie de sa thèse, il cherche à démontrer que les informations de Bossuet sont aussi complètes que le lui permettaient l'ignorance où il était des langues étrangères et les règles qu'il s'était imposées. Il s'interdit, en effet, autant que possible les ouvrages de seconde main et les auteurs suspects, soit au point de vue religieux, soit au point de vue scientifique. En général ses informations sont bien choisies. L'usage qu'il fait de ses documents est correct, et en bien des points il est conduit à des conclusions historiques originales, justifiées par les travaux plus approfondis de la science moderne; ainsi il a vu juste dans la question de l'origine et des croyances des Vaudois; il a démontré le caractère religieux, le plus souvent méconnu jusqu'alors(?), des guerres civiles en France au XVIe siècle; il a, le premier, mis à la place d'honneur qui lui revient dans l'histoire de la Réformation, le fidèle collaborateur de Luther, Melanchthon.

La troisième partie a pour objet le succès de l'*Histoire des variations*, prouvé par l'importance même des réfutations qu'elle provoqua de la part des protestants français, allemands ou anglais. M. Rébelliau y fait connaître et y discute

les objections générales et particulières qu'elle suscita. Cette apologie de Bossuet ne se prête guère à une analyse détaillée. Il convient toutefois de signaler la part de critique qu'elle renferme, afin que ce compte rendu ne donne pas une idée fausse de la thèse à ceux qui ne pourraient pas se procurer le plaisir de la lire. M. Rébelliau est le plus souvent en sympathie de convictions avec Bossuet, mais il sait se séparer de lui partout où ses propres recherches historiques l'ont amené à des conclusions différentes.

L'*Histoire des variations* a-t-elle exercé une influence profonde et durable dans l'histoire religieuse? M. Rébelliau ne répond pas directement à la question. Il se donne beaucoup de peine pour dégager les preuves de cette influence. Mais, d'autre part, il reconnaît fort bien que tous les germes de l'incrédulité du XVIIIe siècle font éclosion dans la société où paraissent les écrits par lesquels Bossuet défendait sa foi. Il doit, par conséquent, admettre comme nous que l'apologétique de l'évêque de Meaux, destinée à ramener les hérétiques au giron de l'Église, manqua complètement son but. Nous ne croyons pas qu'il l'ait dit dans son livre. Par contre, il a fait ressortir en terminant une conséquence, singulièrement piquante et tout à fait imprévue, de cette controverse. Si elle modifia en quelque façon les opinions des auteurs protestants sur des points spéciaux, tels que leur appréciation des divers réformateurs, la légitimité des guerres de religion, ou l'origine des Albigeois et des Vaudois, elle eut surtout pour conséquence d'amener les protestants à reconnaître plus nettement la portée de leurs propres principes, la légitimité des variations en matière religieuse, l'universalité de ces variations dans l'histoire ecclésiastique, et elle aboutit ainsi à réveiller, au sein du protestantisme même, le principe du libre examen que les héritiers des réformateurs étaient trop disposés à oublier. Le résultat le plus clair de l'*Histoire des variations* fut ainsi d'avoir contribué à la transformation libérale du protestantisme et à l'évolution religieuse des temps modernes.

Toute sommaire qu'elle soit, l'analyse précédente suffira, je l'espère, à faire connaître la thèse de M. Rébelliau et à justifier la place que nous lui consacrons dans cette Revue, quoique nous nous abstenions en général d'y parler de controverse dogmatique. Non seulement le livre qui nous occupe a une valeur scientifique trop sérieuse pour qu'il soit permis de le passer sous silence, mais encore il touche de trop près à la question de méthode dans les études d'histoire religieuse pour que nous n'ayons pas le désir et en quelque sorte l'obligation professionnelle de le discuter.

J'ai déjà dit tout le bien que je pense de l'érudition et du talent de l'auteur. Je n'en garde pas moins l'impression que tout son travail est comme vicié par une erreur fondamentale dans la position même de la thèse. M. Rébelliau a consacré six cents pages à nous démontrer que Bossuet était un historien remarquable pour son temps et que l'*Histoire des variations* a la valeur d'une histoire scientifique. En soutenant cette thèse il a fait violence à son sujet.

car ce que Bossuet se proposait de faire, ce n'est pas une histoire scientifique, c'est un ouvrage de controverse. Or la controverse n'est pas de l'histoire, ne peut pas être de l'histoire, sous peine de ne plus répondre à sa destination. Elle se sert de l'histoire; elle ne sert pas l'histoire. Une controverse savante comme celle de Bossuet peut contribuer à élucider certains problèmes historiques, afin de puiser dans l'histoire réelle des arguments en faveur de la cause qu'elle défend. Elle est toujours dominée par une préoccupation qui est étrangère à la science et à l'histoire. Dans un ouvrage de controverse, l'auteur, à moins d'être dépourvu de bon sens, ne doit faire valoir que les faits, les événements ou les idées, qui sont favorables à sa cause. Les autres, ou bien il les passe sous silence, ou bien il les dissimule; le plus souvent, quand il est loyal et sincère, il ne les voit même pas, parce qu'il y a ses préventions entre eux et lui. C'est là ce qui est arrivé à Bossuet dans l'*Histoire des variations* : il groupe tous les faits qui, dans l'histoire de la Réforme et des hérésies antérieures dont quelques docteurs protestants du XVIIe siècle se réclamaient, montrent les variations des protestants, leurs contradictions, leurs tergiversations, leurs erreurs, et certes il n'a pas de peine à en trouver. Il relève avec complaisance tous les détails de la vie et des écrits autorisés des réformateurs qui leur sont défavorables à son point de vue. Sans doute, il ne procède pas à la façon d'un pamphlétaire vulgaire qui prend ses arguments n'importe où, qui calomnie en se disant qu'il en restera toujours quelque chose, qui pousse à la caricature le portrait de ses adversaires. Il est Bossuet ; il met dans sa controverse toute la dignité, la majesté quelque peu dédaigneuse d'un évêque du XVIIe siècle qui a fréquenté le grand Roi. Il y met, je le reconnais très volontiers avec M. Rébelliau et, en partie, grâce à ses patientes investigations, une précision et une étendue d'informations remarquables pour son temps. Il y met toute la grandeur de son esprit et son magnifique talent. Mais tout cela n'empêche pas qu'il n'a pas compris la Réforme, qu'il en a fait une description très incomplète et très partiale. Et il ne pouvait pas en être autrement, du moment qu'il écrivait, non pas pour faire connaître la Réforme, mais pour en détourner ses lecteurs, pour les convaincre que c'était un tissu d'erreurs ou de fautes, que les qualités mêmes de quelques-uns des réformateurs n'étaient que des *splendida peccata* comme les vertus des païens pour saint Augustin, bref pour dresser un acte d'accusation contre elle.

Bossuet n'a rien compris ni aux origines de la Réforme, ni au grand et terrible drame de conscience qui s'est déroulé dans l'âme de Luther. Il est absurde d'attribuer l'indignation de Luther contre la vente des indulgences à une jalousie d'un moine augustin contre un moine jacobin chargé de cette vente! Bossuet n'a vu que des effets de la colère, de la vanité ou de l'orgueil, dans le soulèvement de la conscience si profondément religieuse de Luther contre une Église qui méconnaissait ce qu'il y avait de plus sacré pour lui. Toute cette partie intime de la vie de Luther lui échappe. Il ne voit que l'extérieur de la Ré-

forme et il n'en voit que ce qu'il veut. La préparation générale de la Réforme lui échappe également. Il reconnaît bien que la Réforme de l'Église était réclamée depuis longtemps et par des hommes auxquels il ne peut pas refuser son estime; mais il n'y a pas un mot dans son *Histoire* pour faire connaître les griefs que tant d'âmes pieuses du XVe et du XVIe siècle avaient contre l'Église et il ne se demande même pas si le schisme n'est pas dans un rapport quelconque avec l'état dégénéré de l'Église au début du XVIe siècle.

Or, toutes ces ignorances, toutes ces omissions, toutes ces superficialités, je les admets en tant qu'on veut, je les comprends très bien dans un ouvrage de controverse; mais il ne faut pas qu'on les présente comme de l'histoire, ni surtout comme de l'histoire bonne et scientifique. Car cela ne supporte pas l'examen. Dites que Bossuet a magistralement exposé toutes les faiblesses et toutes les petitesses du protestantisme, mais ne dites pas que celui qui écrit son *Histoire* aurait une connaissance vraie du protestantisme, ni que Bossuet, qui voyait le monde et les hommes à travers son dogme, eût l'étoffe d'un véritable historien.

Le principe même dont s'inspire Bossuet est la négation de l'histoire et spécialement de l'histoire religieuse. Quand on commence un livre en disant : « que si par de telles preuves ils nous montrent la moindre inconstance ou la moindre variation dans les dogmes de l'Église catholique, depuis son origine jusqu'à nous, c'est-à-dire depuis la fondation du christianisme, je veux bien leur avouer qu'ils ont raison et moi-même j'effacerai toute mon histoire »,— on a perdu tout droit au titre d'historien, spécialement en matière d'histoire religieuse. Qu'est-ce donc que l'histoire de l'Église, sinon l'histoire des variations de doctrines, de rites, de tendances, de politique ecclésiastiques? Si vous êtes décidé d'avance à trouver dans la Bible, chez les chrétiens des premiers siècles ou dans l'Église du moyen âge, les mêmes idées, les mêmes croyances, les mêmes conceptions du monde et de la vie, jusqu'aux moindres éléments de votre foi, de telle sorte que vous soyez convaincu que vos recherches sont fausses, tant qu'elles ne vous auront pas amené à une conclusion arrêtée d'avance dans votre esprit, avant toute recherche, il n'y a rien de commun entre un historien et vous. Vous serez apologiste, controversiste, missionnaire; vous contribuerez peut-être même indirectement aux progrès de l'histoire par vos efforts pour retrouver dans le passé ce que vous êtes décidé à y trouver ; mais vous ne pratiquerez pas la méthode scientifique, vous ne ferez pas de l'histoire. Et il est bien entendu que ceci ne s'applique pas seulement à Bossuet, mais à tous ceux qui procèdent de cette façon arbitraire, qu'ils soient catholiques, protestants ou libres penseurs.

En s'efforçant de faire de Bossuet un historien, M. Rébelliau me paraît donc s'être mépris, non seulement sur le véritable caractère du plus célèbre traité de controverse du XVIIe siècle, mais encore sur les conditions mêmes de l'histoire ecclésiastique ou religieuse. C'est contre ce côté général de sa thèse que je proteste. Je ne comprends pas comment il a pu se laisser entraîner par une admi-

raison, d'ailleurs bien légitime, pour Bossuet jusqu'à vouloir faire de lui une sorte de représentant de la critique historique au XVIIe siècle. Hélas ! si la critique historique en matière religieuse s'est développée dans toute l'Europe avant de prendre pied en France, c'est à Bossuet et à ses amis que nous le devons. Il y avait un homme de son temps, au sein même du clergé catholique, qui fondait la critique historique appliquée à la science religieuse. Cet homme, tout le monde le sait, était l'oratorien Richard Simon[1] ; tous ses livres furent interdits en France et Bossuet ne fut pas le moindre des censeurs qui lui imposèrent silence. Il était inquiet de ne pas laisser l'exégèse aux mains de trop libres penseurs (cf. Rébelliau, p. 10). Voilà de quelle façon Bossuet entendait la critique historique !

On a décidément tort d'être plus royaliste que le roi et de vouloir attribuer à des hommes, qui possèdent déjà d'incontestables titres de gloire, des mérites qui ne sont pas les leurs. Si M. Rébelliau s'était borné à faire l'histoire de la controverse entre catholiques et protestants et à montrer la place tout à fait éminente de l'œuvre de Bossuet dans cette abondante littérature, il aurait rendu service à la mémoire de Bossuet et en même temps rappelé à l'attention de nos compatriotes une partie, rébarbative sans doute, mais instructive, de notre histoire morale et littéraire. Et certes il en est peu parmi nous qui la connaissent comme lui. J'aurais aimé, nous dirons, que, ne fût-ce que par justice, il rappelât l'inégalité de conditions entre les controversistes, dont les uns risquaient leur vie s'ils restaient en France ou mangeaient le pain amer des exilés, tandis que les autres étaient les persécuteurs. J'aurais aimé qu'il rappelât, ne fût-ce que pour être complet, les moyens de controverse employés par les agents du roi pour triompher de ceux que les traités ne convertissaient pas. J'aurais aimé voir paraître, au moins à travers les lignes, une appréciation sur le caractère et la valeur des protestants de France, dont un juge non prévenu, M. Brunetière, disait naguère avec raison que depuis un siècle ils représentaient la « substance morale de la France », et apprendre quelque part ce qu'il faut penser d'une controverse et d'une politique dont le même M. Brunetière dit : « Mais de n'avoir pas saisi ce qu'il y avait de force ou de vertu morale dans le protestantisme, d'avoir sacrifié, si je puis ainsi dire, au rêve d'une unité tout extérieure, purement apparente et décorative, la plus substantielle des réalités, de n'avoir pas compris que tout ce que l'on entreprenait contre le protestantisme, on l'accomplissait au profit du déisme, comme disait Bayle, ou du libertinage, voilà ce que l'on ne saurait trop reprocher à la mémoire de Louis XIV » (*Revue des Deux-Mondes*, 15 mai, 1892, p. 460).

1) Il est curieux d'observer à ce propos qu'aux pages 26 et 27, où M. Rébelliau énumère tous les principaux représentants ecclésiastiques de l'érudition et de la science historique au XVIIe siècle, spécialement en France, le nom de Richard Simon est passé sous silence. Au point de vue de la critique historique et de l'histoire religieuse scientifique, il aurait dû être nommé le premier.

Mais je n'insiste pas sur ces dernières critiques. Je ne fais pas à M. Rébelliau un procès de tendance. C'est sa thèse fondamentale qui me paraît fausse. Bien loin que l'*Histoire des variations*, même illustrée par le plus savant des commentateurs, me laisse l'impression d'être un bon ouvrage d'histoire religieuse scientifique, je serais plutôt tenté d'en conclure que la foi autoritaire qui prétend posséder la vérité absolue dans un certain ordre d'idées et l'histoire qui se propose de chercher la vérité dans ce même ordre d'idées, sont deux quantités hétérogènes qui ne peuvent pas s'associer sans se détruire ou tout au moins sans se faire le plus grand tort.

Jean Réville.

R. P. Gruber. — **Auguste Comte, *fondateur du positivisme*.** — Paris, Lethielleux; in-16 de 310 pages.

Le Saint-Simonisme, le Fouriérisme, la religion positiviste et toutes ces doctrines sociales qui ont agité l'opinion en leur temps, il est admirable dans quel oubli et quelle ignorance on les tient aujourd'hui. Ces généreuses ardeurs, ces belles illusions des rêveurs qui ont cru, par la magie d'un système, changer le monde et le cœur humain, nous sont plus étrangères que les plus antiques apostolats. Qui donc connaît maintenant la « véritable Église universelle » qui eut Bazard pour chef du dogme, Olinde Rodrigues pour chef du culte, et dont Enfantin fut le pontife suprême?

Sans doute le positivisme d'Auguste Comte a obtenu une fortune qui n'est pas près de finir; il conserve une importance qui oblige tous les penseurs sérieux à le tenir en considération et à définir la position particulière qu'ils prennent à son égard; mais ce n'est là que le positivisme philosophique qui consiste en quelques thèses essentielles comme « la loi des trois états » et « la classification des sciences », tandis que la partie morale et religieuse du système reste ignorée du public. Ni M. Ravaisson qui, dans son Rapport, en a fixé les traits essentiels avec cette science d'érudition et cette étendue de pensée dont toutes ses œuvres portent la marque, ni Stuart Mill, ni tant d'autres excellents auteurs n'ont réussi à la tirer de l'oubli. Cependant une conception et une organisation religieuse de la vie, œuvre de la seconde période, une tentative pour fonder une Église après avoir fermé le ciel, valent la peine qu'on y réfléchisse. Nous ne croyons donc pas inutile de signaler aux lecteurs de la Revue le livre du P. Gruber qui, s'il n'a pas la valeur des précédents, a du moins le mérite de la nouveauté.

Mais avant de parler du contenu de l'ouvrage, il convient, comme on va le voir, de dire quelques mots des intentions de l'auteur et de ses procédés d'exposition. Le P. Gruber, philosophe et érudit autrichien, est de la Compagnie de

Jésus. M. l'abbé Mazoyer, du clergé de Paris, a traduit le volume, et M. Ollé-Laprune, le philosophe chrétien bien connu, y a joint une préface pour lui mieux assurer la faveur du public. De tels juges on pourrait, semble-t-il, attendre une critique sévère et raisonnable du Comtisme, à la doctrine de la foi démontrable et de la loi des trois états. Cependant, dans tout le volume, à peine quatre pages de critique et d'une critique combien légère et molle. C'est que le P. Gruber se garde d'attaquer le système de front, d'aller aux principes et de contrôler les conséquences. Sachant trop bien le peu d'influence des discussions logiques sur l'adhésion, et voulant d'autre part détourner les âmes du positivisme il prend un biais : celui de disposer insensiblement l'esprit du lecteur à juger les idées de Comte, d'après la vie privée de Comte, d'après « les lamentables difformités » de son caractère et de sa conduite[1]. De là une biographie de Comte très étendue et toute entière pénétrée de ce dessein. De rapides insinuations, des omissions légères, de petits détails mis en lumière, toute faiblesse complaisamment exposée, toute grandeur dénigrée, rien n'est épargné pour rabaisser ce grand esprit innocent et naïf, qui fut Comte. Ainsi le mariage civil du philosophe avec une personne inscrite sur les registres de la police est un des points les plus étudiés de l'ouvrage. Puis c'est la folie d'Auguste Comte, ses brouilles avec ses amis et ses parents, ses demandes d'argent à tout l'univers, ses ridicules enfin et son orgueil démesuré qui prennent plus de place que le Cours de philosophie positive et paraissent plus utiles pour nous faire juger la doctrine. Du reste « un orgueil démesuré, parmi les philosophes non catholiques des temps modernes, depuis Kant jusqu'à Hartmann, est devenu une véritable épidémie », et si Comte s'est brouillé avec ses parents, c'est qu'il était « dégagé de la foi et rempli d'idées républicaines ».

Quant à son amour pour Clotilde de Vaux on n'y peut voir que « la caricature du noble et du beau ».

Nous ne pouvons ni discuter toutes les assertions du P. Gruber ; il nous suffit de mettre en garde le lecteur contre la déloyauté de tels procédés. Assurément le caractère du grand prêtre du positivisme n'est pas toujours pour rendre sympathique sa doctrine ; mais chez un homme de génie la doctrine est jusqu'à un certain point indépendante de la personne, l'esprit qui spécule de l'âme qui aime et qui vit. Il serait, de plus, injuste de méconnaître ce qu'il y eut de grandeur dans la vie de Comte, de noblesse respectable dans sa conduite, et de ne pas voir que la plupart de ses extravagances et de ses ridicules viennent du besoin impérieux qu'il avait d'accorder toujours ses actions avec ses idées. S'il quitte Saint-Simon, c'est qu'il ne peut accepter ses vues religieuses ; s'il abandonne sa modeste position chez le banquier Perier, c'est qu'il condamne le système financier de celui-ci. S'il met un jour à la porte un journaliste, c'est qu'il

1) Les procédés du P. Gruber ont été déjà très sévèrement jugés dans un article de la Revue philosophique (mai 1891).

ne permettait pas aux journalistes de trancher de sociologie sans même connaître l'arithmétique. Plutôt que d'applaudir le gouvernement de Louis-Philippe en se faisant enrôler dans la garde nationale, il préfère se laisser mener en prison; il est vrai qu'il s'y trouve si bien pour travailler qu'il lui est pénible d'en sortir. Enfin pourquoi M. Gruber, toujours si bien informé, oublie-t-il de nous dire que si Comte, après 1826, a cessé toute relation avec ses parents, c'est que sa mère avait commis à son égard un acte de fanatisme odieux? Laissons pourtant raconter l'affaire tout au long. Ceux qui veulent juger Auguste Comte doivent se rappeler que cet homme, si puissant par l'intelligence, capable de méditer cinquante heures consécutives, connut, dans la vie beaucoup de déceptions et de douleurs, qu'il était pauvre, que jamais la moindre pensée d'intérêt personnel ou de vanité mondaine ne trouva place dans son cœur, que le sacrifice à l'humanité fut le seul besoin de son âme, que dans ses dernières années, malgré le mauvais état de sa santé, il finissait invariablement d'un morceau de pain sec pour ne pas oublier que tant de malheureux n'avaient pas autre chose. Si après cela leur jugement reste sévère, c'est que le monde sera devenu bien pauvre de désintéressement et d'honneur.

Le livre du P. Gruber est donc, malgré l'apparence, une œuvre de polémique. Au demeurant il contient une exposition très complète du Positivisme. D'une érudition minutieuse, à l'allemande, on y signalerait à peine quelques inexactitudes[1]. Bien écrit, agréablement écrit, il est fait pour plaire aux lecteurs français.

Le mode de penser désigné par le terme de positivisme n'est pas nouveau. Mais que la philosophie positive ait vraiment été créée au XIXe siècle par Auguste Comte et qu'elle n'ait pu être créée qu'au XIXe siècle et par un esprit au regard assez ample pour embrasser toutes les sciences, c'est ce que le P. Gruber prouve par des documents historiques bien choisis, c'est ce qu'il est utile surtout de comprendre. Assurément il y a toujours eu des esprits disposés par tempérament à ne rien admettre qui dépasse les données de l'expérience « des fils de la terre, comme parle Platon, qui ne veulent tenir pour existant que ce qu'ils voient de leurs yeux et touchent de leurs mains ». Cette disposition a été celle de tous les philosophes anglais depuis Bacon jusqu'à Spencer, et elle est le principe de l'agnosticisme, comme le remarque le P. Gruber. Mais les Anglais se sont préoccupés surtout du problème de la connaissance qui est en quelque manière métaphysique; l'agnosticisme est une idée toute négative et enfin l'esprit positiviste, tout de détail et curieux seulement des faits, reste en général l'adversaire de toute conception systématique, de toute philosophie.

1) Nous signalerons deux lacunes particulièrement graves : c'est d'abord la distinction des sciences en abstraites et concrètes qui n'est pas mentionnée, si du moins nous ne nous sommes trompé; puis Turgot n'est point nommé parmi les ancêtres spirituels du positivisme. Le P. Gruber ignore-t-il donc la fameuse discussion qui s'est élevée sur le point de savoir ce qu'Auguste Comte doit à l'*Histoire des progrès de l'esprit humain*?

C'est que la philosophie est avant tout une vue d'ensemble sur les choses; elle répond à cette idée d'unité, de totalité universelle, la plus haute de l'esprit qui commence avec notre savoir toujours limité, nous contraint à poursuivre éperdument les sciences et nous fait nommer l'ensemble des choses le monde. A cette idée suprême, seules les religions et la métaphysique jusqu'à présent avaient donné un contenu. Mais, à notre époque, les sciences avaient fait d'assez grands progrès pour jeter l'esprit vers d'autres vues. Les sciences positives, d'abord, ont rendu plus familière et plus sensible la distinction de deux sortes de problèmes souvent confondus : ceux qui sont susceptibles d'une solution positive, c'est-à-dire empirique, et ceux qui ne le sont pas et, en même temps, par leurs rapides triomphes, elles donnaient plus de crédit à cette opinion que les solutions positives sont seules légitimes. En second lieu, par cela même qu'en avançant, elles mettaient en lumière de nouveaux rapports entre les diverses portions de la réalité, elles devaient donner lieu à une tentative nouvelle : celle de satisfaire le besoin d'unité de l'esprit, en systématisant les résultats les plus généraux des connaissances positives. Une conception philosophique de l'univers, fondée sur les plus hautes généralisations des sciences, c'est ce qui ne pouvait naître qu'assez tard, c'est ce qui a été l'œuvre originale du fondateur du positivisme. Auguste Comte a voulu créer une véritable philosophie, mais une philosophie relative, c'est-à-dire bornée aux faits et aux relations entre les faits et laissant de côté toute question transcendante. C'est injustement que le P. Gruber l'accuse d'athéisme puisqu'il désavoue, au contraire, avec animosité l'athéisme dogmatique et qu'il soutient même dans un de ses derniers ouvrages que l'hypothèse d'un dessein dans la nature a bien plus de vraisemblance que celle d'un mécanisme aveugle.

Sans doute, les germes de la philosophie positive étaient déjà chez les penseurs du XVIIIe siècle et chez divers savants du XIXe, comme le montre excellemment notre auteur ; mais il n'appartenait qu'à Auguste Comte, nourri dans les mathématiques et d'une puissance de systématisation qui fait songer au jeu impersonnel et infaillible d'une machine, de fixer, de coordonner et de systématiser les éléments d'une telle conception.

Nous ne suivrons pas le P. Gruber dans son exposé du Cours de philosophie positive; il ne rajeunit pas le sujet et, aussi bien, était-il difficile de le faire après les études remarquables de Stuart Mill, par exemple, de Littré ou de M. Renouvier. Mais de quelque façon que l'œuvre ait été exécutée, quelle que soient aussi la valeur des détails et les progrès qu'elle ait pu donner aux diverses sciences, ce qu'il faut noter surtout, si l'on est curieux de suivre le travail des idées à notre époque, et de démêler les mille influences qui ourdissent obscurément la trame des consciences, ce qu'il faut noter, c'est le prestige que l'idée positiviste était prête à exercer, et les nombreux avantages qu'elle annonçait. Et d'abord, comme nous l'avons dit, c'était une philosophie, mais une philosophie qui, dans l'obscurité toujours plus lourdement ressentie des religions et des

métaphysiques, offrait la certitude tranquille de la science ; c'était la fin de l'anarchie intellectuelle qui caractérise tous les autres modes de penser et l'accord idéal des esprits dans une même vérité ; enfin dans le progrès indéfini des sciences s'étalaient, entrevues, des perspectives assez vagues pour contenter tous les désirs et charmer toutes les aspirations. Sans doute, en se communiquant la conception de Comte n'a pas gardé la rigidité de son dessein primitif, et elle a subi la déformation particulière des différents esprits où elle pénétrait ; mais, diversement interprétée et plus ou moins clairement avouée, c'est elle qui a été pour la plus grande part dans cette ivresse de l'esprit scientifique qui a caractérisé une certaine époque : La science accueillie avec un respect presque religieux, considérée comme une délivrance, un port rassurant après tant d'efforts toujours déçus ; la science destinée à triompher définitivement de toutes les croyances qui ne sont pas scientifiques, devant satisfaire l'âme à elle seule et réaliser ici-bas l'ordre parfait, la félicité que l'ascétisme du moyen âge, dédaigneux à l'excès des choses de la terre, réservait à une existence toute surnaturelle.

Mais ces promesses le positivisme avait à les tenir. Le sentiment religieux et la morale sont fondés sur le surnaturel, l'homme ne respecte et n'adore que l'infini qui le dépasse et l'infini n'est pas donné dans l'intuition sensible. Comment satisfaire les exigences du sentiment avec des croyances strictement bornées aux faits ; comment organiser la vie individuelle et sociale, comment trouver, dans la constatation de ce qui est, un principe idéal qui en impose à l'égoïsme individualiste, jusqu'à l'obliger au sacrifice?

C'est ici que nous abordons la partie sociale et religieuse du système, celle qui occupa la seconde période de la vie de Comte et qui est, comme nous disions, la plus ignorée et aussi la plus contestée, et la plus intéressante à suivre dans le livre du P. Gruber. On sait que les plus illustres disciples du philosophe, Littré par exemple et Stuart Mill, ont refusé de suivre leur maître dans la nouvelle voie où il s'engageait. Est-il vrai qu'il y ait été infidèle à ses principes, comme on le lui a tant reproché? Le P. Gruber ne le croit pas et avec raison, semble-t-il. Mais il faut avouer que le système primitif changeait singulièrement d'apparence en se transformant en religion et qu'on a peine à reconnaître l'âpre géomètre qui abandonnait Saint-Simon pour la trop grande part qu'il faisait au sentiment, dans le grand prêtre de l'humanité, abîmé dans un mysticisme trop souvent extravagant. Un profond changement s'était accompli, en effet, dans le caractère du philosophe et avait transformé la constitution intime de son âme. On en sait la raison essentielle ; nous voulons parler de cette ardente affection qui pénétra d'une joie toujours plus exaltée la fin de sa carrière. Assurément, c'est son amour pour Clotilde qui le disposa à donner à la vie affective sur la vie même la plus intellectuelle, une haute prépondérance. Faut-il aller plus loin et soutenir avec Littré, que Auguste Comte souffrait depuis 1835 d'un dérangement partiel du cerveau? Cette allégation si précise manque de preuves et s'accorde

mal avec les faits. Mais, il serait juste peut-être d'avouer avec M. Hermann, « que la raison du philosophe, fatiguée, soit par l'extraordinaire contention d'un travail incessant, soit par les orages de sa vie, semblait laisser un essor toujours plus libre aux mouvements impétueux et désordonnés quelquefois d'une imagination de plus en plus tendre et enthousiaste. »

L'idée caractéristique de ce second moment de la pensée de Comte, c'est que l'intelligence doit être serve du cœur, la science avoir pour fin le sentiment, que la vie intellectuelle doit être subordonnée à la vie affective; mais parmi les sentiments celui qui donne à la vie affective son véritable accomplissement, celui qui doit se subordonner à son tour toutes les puissances de l'âme, c'est le sentiment religieux, qui seul « réalise l'état de pleine harmonie propre à l'existence humaine et ramène l'intérieur de l'homme à l'unité par l'amour. » Cependant le sentiment religieux exige un objet et Comte, fidèle ici à sa logique, garde son attitude purement négative à l'égard de la théologie; il tient toujours pour illégitime toute conjecture transcendante relative à l'existence de Dieu, à l'immortalité de l'âme, à la destinée humaine. Il veut réaliser ce miracle d'une religion mystique et scientifique à la fois : la religiosité de Thomas A Kempis appuyée sur la loi démontrable du progrès.

La solution qu'il propose est celle que reprendra plus tard Stuart Mill dans son Essai sur la religion, et cet accord semble montrer qu'elle est bien la conséquence nécessaire de toute logique positiviste. Ce n'est plus à l'Être suprême que s'adressera le sentiment religieux, mais au grand Être, c'est-à-dire à la race humaine conçue comme un tout continu embrassant le passé, le présent et le futur, et auquel A. Comte, par une pensée généreuse et non ridicule, comme le croit le P. Gruber, joint les êtres inférieurs qui, dans l'humilité de leur amour et de leur intelligence, servent l'humanité. Le grand Être possède, sur la divinité, ce réel avantage qu'il a besoin de nous et que nous le pouvons honorer, non par des adorations seulement, mais par des actions. C'est à lui que A. Comte consacre toutes ses pensées, tous ses élans, toutes ses énergies de piété. Certes la religion positiviste est pure, on ne peut l'accuser de relâcher les freins moraux. « Vivre pour autrui » est sa règle suprême, écraser en soi tout germe d'égoïsme, et recommander inlassablement comme Thomas A Kempis : « Amem te plus quam me, nec me nisi propter te. » Telle est même la violence de l'ascétisme que Mill s'arrête à cet endroit de son étude, et, dans une page du plus haut intérêt, finit par crier grâce pour la nature humaine, ainsi mutilée cruellement.

Mais Auguste Comte ne se borna pas à cette idée toute philosophique encore et morale : c'est une religion positive qu'il prétend instituer; il ne laisse pas à la spontanéité du sentiment la tâche de la créer. Pénétré d'admiration pour la méthode profonde des Jésuites, il veut constituer tout un appareil extérieur qui du dehors entretienne et fortifie le sentiment, une série de pratiques systématiques, un ensemble de dogmes et toute une organisation de la société pour discipliner l'âme, plier et courber toutes ses puissances vers un même centre, inflexiblement.

Mort, c'est ici que son œuvre devient positivement inattendue, arbitraire, pleine de détails extravagants, et on voit à quels minutieux détails peut descendre la manie de réglementation du grand prêtre. Nous en donnerons quelques traits essentiels pour en faire saisir la physionomie et pour faire profiter des trésors d'érudition du P. Gruber.

Nous venons de prononcer le nom des Jésuites : c'est au catholicisme, en effet, qu'Auguste Comte emprunte tout l'appareil de sa religion, au catholicisme dont il loue le rôle dans l'histoire, dont il ne cesse d'admirer les moyens de discipline, tandis qu'il déteste l'esprit révolutionnaire de la Réforme[1]. C'est d'abord de tous les dogmes catholiques qu'il cherche à fournir un équivalent et un substitut sans manquer aux exigences de son système. Au grand Être, s'ajoute bientôt l'Espace ou grand Milieu, et le grand Fétiche, c'est-à-dire la terre, mère commune de tous les êtres et ainsi se compose « la trinité positiviste ». Les femmes par leurs puissances de tendresse et de bonté sont la « providence morale » de l'humanité, les prêtres « la providence intellectuelle », et les banquiers la « providence matérielle », ce qui rappelle les attributs traditionnels de la divinité toute puissante, toute intelligente et toute bonne. Enfin dans la femme, c'est la mère qu'il faut adorer et la vierge, ce qui nous rappelle le dogme admirable de la Vierge mère.

Nous ne pouvons énumérer ici toute la série des dévotions particulières et des cérémonies publiques; insistons seulement sur la pratique essentielle du culte, la prière, réglementée jusqu'en ses moindres détails. La prière positiviste n'est pas une requête mais une effusion de sentiment, un élan d'amour. Comme elle manquerait d'intensité adressée à l'humanité en général, pour lui donner une énergie plus abondante, il faut la tourner, comme un divin sacrifice, à la forme la plus parfaite de l'humanité parce qu'en elle domine la vie affective, à la femme. Que tout homme choisisse donc un ange gardien, une divinité féminine; peu importe, du reste que la femme qu'il adorera ait une existence objective, c'est-à-dire effective et actuelle, ou une existence subjective, c'est-à-dire qu'elle ne vive que dans le souvenir.

La prière se compose de deux parties : la commémoration, c'est-à-dire un effort de mémoire et d'imagination qui évoque et précise l'image jusqu'à l'hallucination; puis l'effusion. Les prières doivent occuper deux heures par jour, réparties en trois moments différents et la troisième doit se prolonger, autant que possible, jusqu'à l'invasion du sommeil, pour discipliner même les songes. Ce n'est pas tout; il faut au croyant une formule s'appliquant aux moments fortuits et imprévus, un équivalent du *Pater* et de l'*Ave*. Comte propose la formule suivante : « L'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but », et elle doit remplacer le signe de la croix « il convient d'animer la for-

1) Nous trouvons cette phrase caractéristique sous la plume du docteur Audiffrent : « Nous sommes les successeurs du vrai catholicisme, puisque nous sommes dans la tradition du XIIe et du XIIIe siècle. »

mais en fournissant successivement des organes que la théorie cérébrale assigne à ses trois éléments » (*Politique positive*, t. II, p. 160). Stuart Mill remarque avec bon sens « que le comique est un phénomène qui semble avoir été sous toutes ses formes complètement inconnu à A. Comte. »

Quant à l'organisation de la société, c'est bien le plus effroyable système d'asservissement, qu'ait jamais enfanté le cerveau d'un utopiste; un écrasement de la pauvre individualité humaine capable de troubler Platon et de faire reculer Ignace de Loyola. L'intérieur de l'homme et son extérieur, sa vie privée et sa vie publique pris dans les formidables engrenages de la religion positiviste : une classe de prêtres, c'est-à-dire de philosophes, véritables directeurs spirituels, maîtres de l'éducation dès l'enfance, administrant les sacrements à toutes les grandes transitions de la vie, dispensateurs de l'immortalité, c'est-à-dire de la survivance dans le souvenir des âges futurs ; cette classe elle-même disposée en hiérarchie et, au sommet, le grand prêtre de l'humanité, souveraine autorité ; à côté des prêtres et sous leur surveillance morale, pour chaque État, trois banquiers dictateurs, maîtres absolus du pouvoir temporel ; au-dessous encore les prolétaires ; et chaque classe ayant sa destination spéciale et fixée pour toujours; toute spéculation inutile à la société proscrite, la libre pensée enchaînée, le grand prêtre déterminant à l'avance les problèmes auxquels on devra s'attacher, un holocauste systématique de la plupart des livres, les espèces animales dont l'homme ne peut faire usage détruites ; enfin la société réduite à un vaste organisme dont les parties ne vivent que pour le tout; une machine dont tous les rouages, sous la main toute-puissante de l'ingénieur, ne sont que des moyens pour le gouvernement total, tel est en ses grands traits l'idéal d'A. Comte.

Ce rêve, il espéra toute sa vie en faire une réalité. On raconte que Platon, confiant dans la philosophie de Denys le Tyran, s'en alla en Sicile pour y établir sa république; il y fut vendu comme esclave. Comte resta au nº 10 de la rue Monsieur-le-Prince et, s'y proclamant grand prêtre de l'humanité, attendit que le monde vînt à lui. Le monde ne s'émut pas, mais le grand prêtre garda sa confiance. Il fixa même la date où serait terminée l'instauration universelle : sept années devaient suffire à la conversion des monothéistes, treize à celle des polythéistes, autant pour les fétichistes — en tout trente-trois ans. Il salua avec joie l'avènement de Louis-Napoléon espérant que cette dictature encore que trop « empirique » deviendrait peu à peu « progressive » et céderait la place à la dictature positiviste. Mais le plus admirable est sa démarche auprès du général des Jésuites que le P. Gruber raconte avec un fin sourire : Comte admirait les Jésuites, il choisit même le fondateur de l'ordre pour patron du 22e jour du mois de Saint-Paul dans son calendrier. Aussi se décida-t-il à envoyer son disciple Sabatier proposer au général une alliance sur les bases suivantes : Les Jésuites s'appelleraient dorénavant Ignatiens ; ils ramèneraient le pape à Paris, capitale intellectuelle du monde et aideraient les positivistes à établir le pouvoir spirituel ; en retour le pape aurait le titre de prince-évêque. Sabatier demanda une entre-

vue et ne reçut pas de réponse; enfin il réussit à voir le P. Rubillon, assistant des jésuites de France, qui lui déclara n'avoir jamais entendu parler du positivisme et de son chef. Auguste Comte demeura très surpris de son échec. Il ne pouvait comprendre surtout que le P. Rubillon arrivât encore à mettre Jésus-Christ au-dessous d'Ignace. Pour lui ouvrir l'esprit, il lui envoya un exemplaire du Catéchisme. Cet exemplaire fut acheté plus tard dans une vente publique : les feuillets n'en étaient pas coupés.

Toutes ces démarches témoignent assurément de plus de présomption que de bon sens. Disons plutôt pour ne pas manquer au respect, disons seulement que le grand prêtre, absorbé toujours dans ses idées, avait perdu toute notion de la réalité.

En fait, A. Comte constitua à Paris une petite Église et un petit nombre de disciples d'élite, qui ont gardé pour leur maître une vénération qui honore eux et leur maître, et continuent à célébrer le culte orthodoxe. D'après la *Revue occidentale*, des fêtes positivistes ont lieu régulièrement à Paris, à Londres, à New-York, au Havre. Au Brésil, l'Église positiviste a commencé à construire un édifice conforme aux prescriptions de Comte. L'édifice n'est pas encore achevé, mais on voit déjà un tableau représentant l'Humanité, entouré de quatorze tableaux plus petits. Ce qui achève de donner un véritable cachet ecclésiastique à l'Église positiviste, c'est qu'elle a ses schismes et ses hérétiques.

Mais quel que soit le sort qui attend la petite Église, on peut dire que la tentative de Comte n'est pas encore de celles qui ont de l'importance dans l'histoire. Il a construit une belle cathédrale d'idées, mais qui ne s'est pas encore élevée sur terre et n'a pas attiré les fidèles. Ses plus illustres disciples l'ont abandonné et ont même pris ses nouvelles idées pour les rêveries d'un cerveau malade. Le monde en gros, comme le général des Jésuites, a ignoré sa tentative. Certaines de ses théories sociales, relatives à la propriété et à la nature des salaires, sont plus profondes peut-être que celles de Proudhon; cependant on ne les connaît pas et lorsqu'un livre récent[1] a exposé la pédagogie de Comte, le public a été surpris d'apprendre qu'il y en avait une.

Ce qui a remué les esprits profondément, c'est le positivisme de la première heure; c'est cette idée morale qui s'en dégage, à savoir que la science peut satisfaire tous les besoins, que l'homme n'a rien à perdre à s'y borner, que cette austère sagesse ne diminuera point son âme. De tout côté on dit aujourd'hui que cette idée a perdu de son prestige, que ceux qui s'étaient confiés en la science se retournent contre elle amèrement et lui reprochent de n'avoir pas donné ce qu'à la vérité elle ne possédait pas; on commencerait, paraît-il, à trouver chimérique de chercher ce qui doit être dans la constatation de ce qui est, l'idéal dans le creuset de l'expérience. M. Ollé-Laprune, dans sa préface un peu flottante, oppose au positivisme la philosophie chrétienne : entre ces deux doc-

1) Thamin, *Éducation et positivisme.*

tisme il prévoit « une guerre sans merci. » Mais le terme de philosophie chrétienne est de ceux qui veulent être définis et dire « que la figure du Christ n'est pas une figure comme une autre, que l'œuvre sociale du Christ n'est pas une œuvre comme une autre », ce n'est rien ajouter que du bien vague. La morale du positivisme n'est-elle pas celle du christianisme, moins toutefois les fondements métaphysiques? D'autres plus catégoriques que M. Ollé-Laprune ne visent à mettre en présence du Comtisme que la philosophie de saint Thomas, comme si la science n'avait pas relégué les entités scolastiques ignominieusement parmi les sylphes et les gnomes, comme si de plus grands philosophes, tout pénétrés des droits de la science, n'avaient pas su découvrir dans d'autres sphères de vastes avenues de pensées. Mais pourquoi vouloir prophétiser les destinées de l'idée positiviste? Aussi bien les prophètes ne font-ils, en général, qu'imposer à l'avenir la logique de leurs systèmes ou de leurs passions.

P.-F. Pécaut.

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes. — 1° *Les hallucinations véridiques et la suggestion mentale.* Autant les découvertes de la médecine moderne sur les guérisons par suggestion chez les hystériques et les névrosés contribuent à l'explication des guérisons miraculeuses mentionnées dans les annales de toutes les religions, autant les recherches instituées aujourd'hui en Angleterre et en France par des physiologistes ou des philosophes d'une incontestable compétence scientifique, sur les hallucinations, la suggestion mentale à distance, la lucidité et autres phénomènes non explicables par les données scientifiques actuelles, méritent d'attirer l'attention de l'historien des religions. Les phénomènes, réels ou illusoires, qui sont l'objet de ces recherches, rappellent, en effet, une très grande quantité de faits semblables dont le souvenir nous a été conservé dans presque toutes les religions et dont les conséquences ont été parfois considérables dans la vie religieuse de l'humanité. A ce titre nous signalons et recommandons à nos lecteurs l'article très intéressant publié par M. *Fr. Paulhan*, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er novembre, sur les « Hallucinations véridiques et la suggestion mentale ». M. Paulhan y fait connaître l'ouvrage de MM. Gurney, Myers et Podmore, traduit en français par notre collaborateur M. Marillier, sous le titre : *Les Hallucinations télépathiques* (voir *Revue*, t. XXIII, p. 381), ainsi que les recherches du professeur Ch. Richet, de M. Pierre Janet et du Dr Dariex, le directeur des *Annales des Sciences psychiques*. Lui-même, sans prendre formellement parti dans ce débat encore insuffisamment documenté, incline néanmoins à accorder une sérieuse valeur à quelques-uns des faits allégués. Il demande que l'on exerce à leur égard une critique sévère, que l'on se méfie de l'illusion mentale, bien plus dangereuse que la supercherie proprement dite, mais il considère comme peu scientifique de nier *a priori* leur réalité. Les limites du possible et de l'impossible sont trop arbitraires pour qu'il soit permis de conclure à l'impossibilité de certaines manifestations de la vie psychique contraires à l'expérience scientifique acquise. Mais en ces matières plus qu'en toute autre il faut user d'un contrôle extrêmement rigoureux.

Il serait très désirable que des historiens, bien familiarisés avec les travaux de la psychologie physiologique moderne, étudiassent à ce point de vue les récits miraculeux du moyen âge et de l'antiquité, en choisissant de préférence

ceux qui sont attestés par les témoignages les plus dignes de foi et les plus circonstanciés. L'histoire du surnaturel et celle des facultés des mystiques gagneraient infiniment à une pareille étude. Déjà nous avons beaucoup de renseignements sur les matières diverses dont se forment les légendes. Nous sommes beaucoup moins avancés pour ce qui concerne l'explication scientifique d'un certain nombre de faits dits miraculeux, qui ne peuvent pas être mis au compte de la légende, et dont il faut rechercher l'origine dans l'état psychologique des êtres qui les ont accomplis, de ceux qui en ont bénéficié ou des témoins directs qui nous les ont fait connaître. Les physiologistes se sont occupés de cette histoire du surnaturel (voir Revue, t. XIV, p. 370, l'ouvrage du Dr Regnard, *Les maladies épidémiques de l'esprit*; voir aussi un très curieux livre du Dr Charbonnier, *Les maladies et facultés diverses des mystiques*, 1875, et les travaux du Dr [illegible]), il faudrait maintenant qu'un esprit, familiarisé avec la méthode de la critique historique, étudiât le sujet en historien, c'est-à-dire en distinguant soigneusement les témoignages sûrs de ceux qui n'ont qu'une valeur secondaire. L'histoire des religions y gagnerait beaucoup.

— Salomon Reinach. *L'origine des Aryens. Histoire d'une controverse* (Paris, Leroux, 124 p.; Bibliothèque scientifique elzévirienne, in-18). L'histoire religieuse de l'humanité est trop étroitement mêlée à l'ethnographie et les spéculations sur les origines religieuses des peuples d'Europe et d'Asie se confondent trop souvent avec celles de l'anthropologie préhistorique, pour qu'il ne soit pas indispensable, dans l'ordre de nos études, de se tenir au courant des travaux scientifiques sur l'origine des Aryens. Pendant longtemps nous avons vécu sous le charme de la vaste restitution du passé lointain de notre race, telle que les fondateurs de la grammaire comparée et les brillants travaux d'Adolphe Pictet l'ont évoquée. Les civilisations et les races de l'Europe, de la Perse et de l'Inde n'étaient que les rayonnements d'un même foyer primitif, appelé aryen et situé sur le plateau central de l'Asie. De nombreuses différences de détails entre les diverses conceptions des linguistes ou des archéologues sur le mode de la dispersion de cette race primitive, ne nuisaient pas à la solidité de la doctrine centrale. Depuis quelques années cette belle construction a croulé. Plusieurs fois déjà dans ces chroniques nous avons signalé des publications importantes, telles que celles de M. Penka et de M. Schrader, qui bouleversent complètement la thèse généralement admise. Non seulement l'idylle de la vie aryenne primitive s'est évanouie et les arbres généalogiques ont été si bien taillés en tous sens qu'on ne les reconnaît plus, mais l'origine asiatique elle-même des peuples aryens est condamnée aujourd'hui par des linguistes et des ethnographes très compétents. Les uns veulent que nos ancêtres aient vécu en Scandinavie, les autres dans les steppes de la Russie méridionale, d'autres encore entre la mer Caspienne et la mer Noire.

M. Salomon Reinach a pensé que la meilleure manière d'exposer à ses auditeurs de l'École du Louvre l'état actuel des connaissances sur nos origines,

c'était d'en retracer l'historique. Et, pour que tout le monde pût en profiter, même ceux qui ne fréquentent pas l'École du Louvre, il a publié un résumé de ses leçons dans le petit volume que nous annonçons. On y retrouve les qualités habituelles des travaux de M. S. Reinach, une information extraordinairement étendue, une grande clarté et une finesse heureuse de dégager les idées centrales des auteurs qu'il étudie. Ce petit livre rectifie des erreurs plutôt qu'il ne démontre des doctrines nouvelles. Après l'avoir lu, on reste un peu plus convaincu qu'on ne l'était déjà auparavant, que ce que nous savons de plus clair sur la patrie originelle des Aryens, c'est que nous n'en savons rien. C'est là le commencement de la sagesse. S'il pouvait inspirer à tous ceux qui s'occupent d'anthropologie préhistorique, d'archéologie ou de linguistique préhistoriques, un peu de réserve et de modération, un peu de cette prudence qui distingue entre les hypothèses et les vérités acquises, il rendrait d'inappréciables services.

— Dr Félix Robiou. *La question des mythes*. 1er fascicule (Paris, Bouillon). C'est à l'imagination trop peu orthodoxe des mythomanes que s'attaque M. Robiou, membre correspondant de l'Institut, dans le premier fascicule d'une étude sur la question des mythes, le seul dont nous ayons connaissance. Les mythomanes font dominer l'hypothèse sur l'affirmation, en retrouvant dans toutes les religions des mythes, c'est-à-dire des récits attribuant à des personnages surnaturels des aventures qui ne sont que l'expression métaphorique de faits naturels et cosmiques, et en créant, pour l'explication des mythes, des lois générales et inflexibles qui n'existent que dans leur imagination. Or, une rapide revue de la religion égyptienne et des anciennes religions syro-babyloniennes permet à M. Robiou de conclure que ces religions ne présentent que fort peu de mythes proprement dits. « Ceux des dieux égyptiens qui ont une origine astronomique ou physique conservent, jusqu'à la fin des temps pharaoniques, leur caractère propre et constamment reconnaissable, sans nulle tentative pour le dissimuler » (p. 35). Et dans la période la plus ancienne du dogme babylonien, « nous trouvons des divinités qui président aux êtres ou aux lois de la nature ; nous n'en trouvons pas qui représentent ce que nous cherchons à vérifier : l'expression métaphorique de ces êtres ou de ces lois » (p. 40).

Mais ce qui constitue la gravité de l'erreur des mythomanes et ce qui la rend si dangereuse que c'est un devoir de la combattre, c'est qu'ils prétendent fonder le sentiment religieux sur la sensation ou sur l'imagination, c'est que, s'inspirant de la doctrine hégélienne, ils prétendent une évolution marchant de la matière à l'esprit, s'opérant par un progrès constant et fatal, que ne dirige point une volonté suprême et intelligente (p. 1). En écartant l'enseignement traditionnel d'un point de départ spiritualiste pour les croyances du genre humain, on a voulu surtout éviter d'être contraint à reconnaître une révélation primitive, une lumière donnée par Dieu à l'homme.

Nous ne discuterons pas avec M. Robiou son interprétation des documents

égyptiens ou assyriens. Ceux qui connaissent les beaux ouvrages de M. Maspero ou de M. Sayce jugeront si M. Robiou a raison contre eux. On trouve difficilement ce qu'on cherche sans la satisfaction qu'il serait aisé de le trouver. Mais il est un point que nous ne pouvons laisser passer sans protester : c'est l'assimilation de toute conception spiritualiste de l'univers et de l'histoire à la conception traditionnelle de la création biblique et de la révélation surnaturelle primitive. Que des polémistes d'ordre inférieur se rendent coupables de pareilles confusions, nul ne s'en étonnera. Mais qu'un homme de la valeur scientifique de M. Robiou ignore que, parmi les défenseurs les plus convaincus de l'animisme primitif et de l'évolution ascendante de la religion au sein de l'humanité, il y a des spiritualistes très prononcés, voilà ce qui ne laisse pas de paraître prodigieux.

— 4° *Léon Feer. L'Enfer indien.* Dans le *Journal asiatique* de septembre-octobre, notre collaborateur, M. Feer, a inséré une fort intéressante étude sur les enfers bouddhiques. Les gens qui se font du Bouddhisme une représentation inspirée par les descriptions fantaisistes des néo-bouddhistes européens tireront grand profit d'une lecture de ce mémoire. En voici les conclusions :

« 1° Tous les bouddhistes sont d'accord pour reconnaître l'existence de huit enfers brûlants.

« 2° Ces huit enfers, dont quelques-uns se subdivisent ou se sectionnent, correspondent à une gradation ascendante dans l'intensité de la peine, la durée du supplice et la criminalité des coupables ; mais, sur aucun point, cette gradation n'est présentée d'une manière uniforme, clairement et d'une façon saisissable.

« 3° Les huit enfers sont entourés d'enfers secondaires, dont le nombre incertain ne doit être ni inférieur à quatre, ni supérieur à seize, et dont on ne peut dire avec certitude s'ils sont soumis à une aggravation ou à une diminution de peine en s'y rapportant à l'emplacement des grands enfers.

« 4° Outre les huit enfers brûlants, on en compte huit glacés, mais seulement au nord. Les noms de ces huit enfers glacés ne sont considérés au sud que comme exprimant les différentes durées de séjour infligées aux coupables dans le huitième enfer, l'Avîci. Ces différentes durées de séjour sont même portées à dix au lieu de huit, et il est permis d'induire qu'elles peuvent l'être jusqu'à douze.

« 5° Le nombre des enfers paraît être de trente-deux au plus et de douze au moins ; le premier compte s'appliquant à huit enfers chauds, autant d'enfers froids et seize petits enfers. Les supputations qui portent à plus de cent le nombre des enfers semblent être le résultat d'une erreur ; celles qui les comptent par milliers et millions sont des extravagances auxquelles il n'y a pas lieu de s'arrêter...

« 6° La gradation dans la durée des séjours n'est pas mieux établie que celle de l'intensité des peines et de la criminalité des coupables. Il y a des systèmes différents qu'il est impossible de faire concorder. »

— 6° J.-B. Chabot. *De S. Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina* (Paris, Leroux; in-8 de xii-100 et 42 p.). La thèse de doctorat en théologie publiée par M. l'abbé Chabot est une bonne contribution à l'histoire de la vie monastique chez les Syriens. Isaac de Ninive, d'après son ancienne biographie, doit être placé dans la seconde moitié du vi^e siècle. Il fut moine, d'abord près de Ninive, puis après un court épiscopat dans cette ville, il se retira comme beaucoup de ses compatriotes dans le désert de Scété en Égypte. Ses œuvres ont été traduites en arabe, en éthiopien, en grec et en latin. Aujourd'hui elles sont surtout intéressantes par les renseignements qu'elles contiennent sur les doctrines ascétiques de l'auteur et de ses compagnons. M. Chabot annonce la prochaine publication de la légende du martyr persan, Mar Bassus.

— 7° P. Fabre. *Étude sur le Liber Censuum de l'Église romaine* (Paris, Thorin; in-8 de xii et 238 p.). M. Fabre, ancien élève de l'École française de Rome, s'est attaché spécialement à l'histoire financière de la Cour de Rome. Il a entrepris la publication du *Liber Censuum*, le grand livre des redevances ou des cens dues au Saint-Siège. Il a publié une thèse latine sur les Patrimoines de l'Église romaine jusqu'à l'époque des Carolingiens et il a consacré sa thèse française de doctorat à l'étude historique du document qu'il édite. « L'Étude sur le Liber Censuum de l'Église romaine » est un ouvrage du plus haut intérêt pour l'histoire pontificale. Rédigé par le trésorier pontifical Cencius, au xiie siècle, ce document repose sur plusieurs textes plus anciens dont M. Fabre suit la succession jusqu'à Grégoire VII, et il subit à son tour de nombreuses modifications jusqu'à la fin du xve siècle. Il contient le registre des redevances payées aux papes, soit par des monastères qui échappaient à la juridiction séculière des évêques, en reconnaissant le pape comme souverain ou garant de la propriété et en lui payant pour cette faveur une certaine rente, soit par des institutions ou même des seigneuries politiques désireuses d'échapper par ce même moyen à des souverainetés gênantes. Ces rentes étaient souvent contestées par les évêques ou les seigneurs lésés. Il importait donc à tous égards que les titres de propriété fussent bien établis et que la comptabilité fût bien tenue. La thèse de M. Fabre nous conte l'histoire de ce curieux livre et nous apporte une très utile contribution à la connaissance d'un côté encore insuffisamment étudié de l'histoire pontificale.

— 8° U. Chevalier. *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Topo-bibliographie.* Tous ceux qui s'occupent d'histoire médiévale connaissent et apprécient le Répertoire de M. l'abbé U. Chevalier. L'imprimeur, M. Paul Hoffmann, de Montbéliard, annonce qu'il va mettre sous presse, sous le titre de Topo-bibliographie, une deuxième partie de l'immense travail bibliographique accompli par M. Chevalier. Elle renfermera toutes les indications de travaux relatifs aux localités du moyen âge, de même que la première partie avait pour objet toutes les publications concernant les hommes du moyen âge. Le nouveau volume formera environ 200 feuilles in-4° à deux colonnes. Il sera réparti en six

fascicules, mis en souscription au prix de 7 fr. 50. Le prix de chaque fascicule sera porté à 9 francs après l'apparition du deuxième et à 10 francs après l'achèvement de l'ouvrage.

— 9° *B. Hauréau. Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, t. III et IV (Paris, Klincksieck). Si les écrits bibliographiques de M. l'abbé Chevalier sont un instrument de travail indispensable pour les historiens du moyen âge, les patientes recherches de M. Hauréau dans les manuscrits latins de la Bibliothèque nationale ne sont pas moins fructueuses pour la connaissance des mœurs, des croyances et de la vie religieuse du moyen âge. Nous avons déjà insisté bien souvent dans ces Chroniques sur l'intérêt historique de l'étude des sermonnaires, lorsqu'on veut se rendre compte de la religion populaire du passé. Or, M. Hauréau s'est fait une spécialité de cette étude. On trouve dans les deux volumes mentionnés ci-dessus la description de cinquante-deux volumes de l'abbaye de Saint-Victor et ce sont les sermons qui ont tout particulièrement sollicité l'attention du savant Académicien. De pareils ouvrages ne se laissent pas analyser; ils sont tout pénétrés d'une excellente érudition et fournissent de précieux matériaux aux historiens du moyen âge.

— 10° *Les Documents pour servir à l'histoire des domaines des PP. de la Compagnie de Jésus dans le monde entier de 1540 à 1773*, publiés chez Picard par le P. *Alfred Hamy*, sont, eux aussi, une source de renseignements qu'il est bon de signaler aux historiens de l'Église. Ces curieux documents ont un double intérêt: d'une part, ils permettent de retrouver facilement les localités modernes désignées par des noms latins souvent fort peu connus; d'autre part, ils fournissent au public des indications nouvelles sur l'extension des Jésuites et sur leur organisation dans les pays où ils étaient reconnus. L'histoire des Jésuites s'étend sur la plus grande partie du monde habité; leurs missionnaires ont établi des stations jusque dans les régions les plus éloignées. On comprend de quelle utilité peuvent être des documents qui ont trait à toutes ces résidences.

— 11° M. *Charles Bonnet* a publié chez *Armand Colin*, dans la jolie petite série intitulée « Questions du temps présent » une étude sur *l'État et l'Église* (in-16 de 67 p.), où il résume à grands traits l'histoire des rapports entre l'Église catholique et l'État en France et conclut énergiquement en faveur du maintien du système concordataire. Nous n'avons pas à discuter ici la thèse de l'auteur. Au point de vue historique, il ne nous semble pas avoir suffisamment fait ressortir l'opposition, pour les relations de l'Église et de l'État, des transformations que le pouvoir spirituel réel du siège de Rome (non pas ses prétentions) a subies au cours des siècles. Cette concentration toujours plus accentuée du pouvoir ecclésiastique entre les mains d'un chef unique de la grande Église catholique, constitue justement le caractère distinctif et la difficulté presque insoluble des rapports de cette Église avec les États modernes. Le régime de la séparation absolue n'est, en effet, applicable que dans les pays où il y a un grand nombre d'Églises dont les influences politiques se neutralisent récipro-

puissant, il se transforme nécessairement en lutte ouverte aussitôt qu'une seule Église est assez puissante pour contrebalancer le pouvoir de l'État.

Enseignement de l'Histoire des Religions. — La *Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études* a publié cet automne un rapport sommaire de ses conférences et de ses travaux pendant les trois dernières années. Avec l'autorisation de M. le Ministre de l'Instruction publique, les diverses Sections qui composent l'organisme assez compliqué de l'École des Hautes-Études auront désormais chacune son rapport spécial, au lieu d'un Rapport commun qui paraissait en général beaucoup trop tard et qui était beaucoup trop compliqué pour solliciter l'attention des lecteurs. Dorénavant le Rapport annuel de la Section des Sciences religieuses sera accompagné d'une courte étude, d'une sorte de leçon introductive rédigée par un des directeurs ou maîtres de conférences, qui permette de juger de la nature et de l'esprit de l'enseignement, quelque chose d'analogue aux « Programmes » des Universités ou Gymnases allemands.

Le premier fascicule de ces Rapports nouveaux contient une excellente étude de M. *Sylvain Lévi*, intitulée : *La science des religions et les religions de l'Inde*. L'auteur y signale à grands traits les difficultés énormes que présente à l'historien désireux de reconnaître la succession chronologique des croyances et des idées sacrées, le chaos des traditions religieuses de l'Inde. Le bouddhisme et le jaïnisme ont au regard du brahmanisme la supériorité fatale de l'hérésie ; le bouddhisme surtout offre le grand avantage d'avoir rayonné hors de l'Inde. En Chine notamment, la littérature bouddhiste présente des points de repère permettant d'établir une chronologie relative. Cette période chinoise du bouddhisme, il est vrai, est déjà bien éloignée des origines ; mais, pour se fonder sur des assises stables, l'histoire du bouddhisme doit réserver à ses derniers efforts l'étude obscure des origines et suivre à rebours le développement de l'Église. L'originalité des travaux entrepris par M. Lévi consiste surtout en ceci, qu'il accorde beaucoup moins d'importance que la plupart de ses collègues au bouddhisme pâli qu'au bouddhisme indien. Ce qu'il veut retrouver, en effet, ce ne sont pas des spéculations philosophiques, stérilement conservées et compliquées par les moines singhalais ; c'est la religion, ce sont les sentiments et les pensées des croyants, c'est le bouddhisme vivant et exubérant, fécondant à la fois le brahmanisme et l'hindouisme, et enrichissant la plus grande partie de l'Asie. « Sorti du brahmanisme védique, en rapport d'origine avec le jaïnisme, retombé dans l'hindouisme après quinze siècles d'activité, le bouddhisme offre aux recherches religieuses un terrain solide, un espace limité, et leur ménage des issues pour passer de plain-pied sur les autres domaines de la vie religieuse. »

L'étude patiente des manuscrits bouddhistes est l'œuvre à laquelle M. Lévi se consacre depuis plusieurs années, comme en témoigne le rapport sur ses conférences. Formé à l'école de Bergaigne, le jeune maître de conférences a

déjà fait ses preuves. Il procède avec rigueur, fuyant les généralisations hâtives, et représente déjà avec succès la méthode que la Section des Sciences religieuses a pour mission de faire prévaloir dans les études d'histoire religieuse en France.

— Aux conférences de cette Section que nous avons déjà annoncées dans notre précédente Chronique, il faut ajouter un cours libre de *M. Albert Le Roy*, docteur ès lettres, sur l'*Histoire du Jansénisme au XVIIe siècle; Quesnel et son École*.

Selon notre habitude, nous faisons suivre ici l'énumération de tous les cours et conférences qui, dans les autres institutions de notre enseignement supérieur parisien, se rapportent à l'histoire religieuse.

I. *Collège de France*. Outre le cours déjà signalé de M. *Albert Réville*, sur la Vie de Jésus, nous relevons sur l'affiche les cours suivants :

M. *Foucart* étudie les Mystères d'Éleusis ; M. *Clermont-Ganneau*, les Inscriptions hébraïques de Jérusalem et des questions archéologiques et topographiques ; M. *Maspero*, les Textes des pyramides relatifs à l'ancienne religion de l'Égypte ; M. *James Darmesteter*, des Fragments inédits du Zend-Avesta ; M. *Foucaux*, des Extraits du Mahâbhârata et le Lalita-Vistara ; M. *Nourrisson*, la Métaphysique en France au XVIIe siècle.

II. *Faculté de théologie protestante*. M. *Ménégoz* interprète l'Épître aux Hébreux ; M. *Sabatier*, la seconde Épître aux Corinthiens ; M. *Lichtenberger* expose l'Histoire des idées morales au XVIIIe et au XIXe siècle. M. *Philippe Berger*, l'Introduction aux livres de l'Ancien Testament ; M. *Stapfer*, l'Introduction aux Épîtres de saint Paul ; M. *Bonet-Maury*, l'Histoire du protestantisme depuis le milieu du XVIIIe siècle, et l'Histoire des missions ; M. *Samuel Berger*, l'Histoire de l'Église au moyen âge, et les Confessions de foi des différentes Églises chrétiennes ; M. *Massebieau* explique la première Apologie de Justin et [illegible] de Cyprien. M. *Allier* traite de la Philosophie de Kant, particulièrement dans ses rapports avec la religion, et des Théories évolutionnistes sur les origines de la morale. Deux cours libres sont professés, par M. *de Félice* sur la Vie et les mœurs des anciennes Églises réformées de France, et par M. *de Faye*, sur le De unitate ecclesiae de Cyprien.

III. *Faculté des Lettres*. M. *A. Croiset* étudie l'Histoire des idées morales dans la littérature attique ; M. *Gebhart*, la Religion de Dante et les sources de la « Divine Comédie » ; M. *Bouché-Leclercq*, la Religion grecque dans ses rapports avec les institutions politiques. M. *V. Henry* explique divers textes védiques ; M. *[illegible]* étudie la Littérature latine du [illegible] au XVe siècle, en s'attachant spécialement aux écrits théologiques et philosophiques. Enfin M. *Brochard* fait l'Histoire des théories morales dans la philosophie grecque.

IV. *École des Hautes-Études. Section des Sciences historiques et philologiques*. M. *Roy* étudie les Rapports de l'abbaye de Cluny et du prieuré de La Charité-sur-Loire au XIe et au XIIe siècle ; M. l'abbé *Duchesne*, les Sources du droit canonique en Gaule avant les fausses décrétales ; il traite aussi des Ét-

munie de l'hagiographie. M. James Darmesteter expliquait des Gâthas avest. M. Carrière donnait l'Explication et l'étude critique du livre de la Genèse, et l'Explication des romans sur Julien l'Apostat publiés par M. Hoffmann. Enfin, M. Clermont-Ganneau étudiait les Antiquités orientales de la Palestine, de la Phénicie et de la Syrie, ainsi que l'Archéologie hébraïque.

— **Concours de l'Institut.** — L'Académie des inscriptions et belles-lettres a tenu, le 18 novembre, sa séance publique annuelle. Parmi les prix proclamés nous relevons les suivants :

M. *Ch.-V. Langlois* a obtenu le prix ordinaire pour son « Étude sur les ouvrages composés en France et en Angleterre qui sont généralement connus sous le nom d'Ars dictaminis. »

M. *Coyecque* a obtenu une deuxième médaille pour son travail sur « l'Hôtel-Dieu au moyen âge » ; M. *Beaudouin* une mention pour son étude sur « Le Culte des empereurs dans les cités de la Gaule narbonnaise (cf. *Revue*, t. XXIII, p. 225 et 377) ; Mlle *Louise Guiraud* pour son mémoire sur les Fondations du pape Urbain V à Montpellier ; MM. *Bulliot* et *Thiollier* pour leur « Mission et culte de saint Martin dans le pays éduen » (cf. *Revue*, t. XXVI, p. 108).

Notre collaborateur M. *Georges Lafaye* a obtenu le prix Bordin par une étude sur cette question : « Rechercher ce que Catulle doit aux poètes alexandrins et ce qu'il doit aux vieux lyriques grecs. » Un autre de nos collaborateurs, M. *Léon de Rosny*, a eu le prix Stanislas Julien pour sa traduction du Chan-Hai-King.

Le prix Delalande-Guérineau a été décerné à M. l'abbé *Pierre Batiffol* pour son « Abbaye de Rossano ».

Parmi les concours annoncés pour les années 1894 et 1895, pour lesquels les termes extrêmes du dépôt sont le 31 décembre 1893 et 1894, il n'y en a guère qu'un seul qui rentre, et encore indirectement, dans l'ordre de nos études, c'est celui pour le prix Bordin en 1894 : « Étudier, d'après les nouvelles découvertes, la géographie et la paléographie égyptiennes et sémitiques de la péninsule sinaïtique jusqu'au temps de la conquête arabe. »

Nécrologie. — Le 30 octobre, est mort à Paris, dans sa soixante-dix-septième année, notre collaborateur et ami, M. *P. C. J. van Goens*, ancien pasteur des églises wallonnes de Hollande. M. van Goens, disciple de Scholten et de l'école critique de Leyde, était particulièrement versé dans les études exégétiques du Nouveau Testament. Il a collaboré à plusieurs revues théologiques hollandaises et françaises. Ses comptes rendus critiques dans la *Revue de l'Histoire des Religions* étaient en général anonymes. Ses principaux ouvrages sont un Essai sur *l'authenticité du quatrième évangile* (publié en deux parties en 1870 et 1876) et un mémoire sur le *Rôle de la liberté humaine dans la prédestination paulinienne* (1884).

ALSACE

Édouard Reuss. M. le pasteur *Théodore Gerold*, de Strasbourg, a répondu aux vœux de nombreux disciples et amis du vieux maître strasbourgeois, en publiant dans l'Jahrbuch une notice biographique détaillée sur Édouard Reuss. Il n'a eu d'autre prétention, dit-il, que de résumer à grands traits, et d'après quelques données que la famille de M. Reuss a bien voulu lui fournir, la vie extérieure et la remarquable activité de l'homme et du savant. Cette tâche, il l'a accomplie avec simplicité, sans se laisser entraîner aux exagérations si fréquentes en ce genre d'écrits, mais en rendant justice à l'action bienfaisante exercée par Reuss et par l'école de Strasbourg sur la science religieuse française. La bibliographie complète de tous les ouvrages et articles de revue composés par Édouard Reuss clôt cette brochure de 84 pages. Elle seule suffirait à justifier tout ce que M. Gerold nous dit de l'activité infatigable de son ancien professeur.

ANGLETERRE

Nouvelles diverses. — 1° Le *Journal de la Société asiatique de Londres* (livr. d'octobre) annonce la mort de *Béha-Oullah*, à Saint-Jean d'Acre. Béha-Oullah était le chef de la fraction schismatique du Bâbysme. Le successeur désigné du Bâb, Soubh-é-ezel, a été de plus en plus abandonné dans les dernières années en faveur de son rival. Celui-ci ne tendait à rien moins qu'à se substituer lui-même au Bâb primitif dans la vénération des fidèles. On se demande ce qu'il va advenir du Bâbysme, maintenant qu'il ne lui reste plus qu'un chef dépourvu d'autorité. Va-t-il se perdre dans de nouvelles divisions ou reprendre une vie nouvelle en se groupant autour d'un maître unique?

— 2° Les éditeurs Hodder et Stoughton, à Londres, ont publié une traduction anglaise, par M. A.-M. Hellier, de l'ouvrage bien connu de notre collaborateur, M. A. Sabatier, *L'Apôtre Paul*. Cette traduction, que la presse scientifique anglaise estime bien faite, contient une préface nouvelle de M. Sabatier à l'adresse des lecteurs anglais et différentes notes rectificatives du texte français original. La plus importante de ces modifications porte sur le nombre des Épîtres écrites par l'Apôtre aux Corinthiens. M. Sabatier admet maintenant qu'il y a eu deux épîtres perdues, l'une antérieure à notre première Épître aux Corinthiens, l'autre intermédiaire entre notre première et notre seconde épître. Dans l'intervalle entre la première conservée et la deuxième perdue, Paul aurait fait un séjour à Corinthe.

— 3° Les gérants de la succession scientifique de l'évêque *Lightfoot* ont publié chez Macmillan, sous le titre *Dissertations on the apostolic age*, une collec-

tion de mémoires qui font partie de ses précieux commentaires sur les Épîtres de Paul et d'Ignace, et qui seront plus accessibles au public, après avoir été ainsi extraits des volumineuses publications où ils se cachent. Ce sont les études intitulées : Les frères du seigneur; Saint Paul et les Trois; Le Ministère chrétien; Saint Paul et Sénèque; les Esséniens.

ALLEMAGNE

— Le *Philologus*, LI (N. F. V.), 2 p. 351 et s., publie d'intéressantes remarques de M. Paul Habel, l'auteur du *De pontificum Romanorum inde ab Augusto usque ad Aurelianum condicione publica*, Breslau, 1888, sur la signification du bucranium qu'on trouve gravé sur certaines monnaies des empereurs romains. Borghesi y voyait un symbole du sacerdoce des *sodales Augustales* (voir dans le même sens, Mommsen et Marquardt, *Manuel des Antiquités romaines*, trad. fr., t. II, p. 222). Deux inscriptions publiées par Dessau, dans ses *Addimenta* au t. XIV du *C. I. L.*, démontrent que cette opinion est inexacte. Le bucranium n'est le symbole d'aucun sacerdoce. S'il figure sur des monnaies ou sur des monuments épigraphiques, c'est seulement à titre d'ornement. (Communication de M. J. Brissaud.)

— E. *Pallat*, *De fabula Ariadnea* (Berlin, Heinrich et Kemper ; in-8 de 68 p., 1 m. 80). Cette dissertation académique est une monographie soignée et recommandable sur le culte et la légende d'Ariane. Après avoir reconnu dans Ariane une divinité analogue à *Perséphone*, et dans les plus anciens témoignages sur son culte en Grèce, à Naxos, et chez les Locriens, des ressemblances frappantes avec les cultes de *Démèter* et d'Aphrodite, M. Pallat montre que l'association de Dionysos et d'Ariane est une addition postérieure, inconnue à la légende primitive, malgré le témoignage d'Hésiode et celui de la céramique grecque.

— W. *Bacher*, *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, t. I (Strasbourg, Trübner). M. Bacher a consacré sa vie à faire connaître les haggadistes du Talmud. Deux volumes de lui nous ont déjà fait connaître les Tannaïtes, c'est-à-dire les auteurs juifs jusqu'à la fin de la Mischna, vers l'an 200. Ensuite, il s'est occupé des haggadistes amoréens de Babylone. Maintenant il dépouille les récits et sentences du Talmud qui sont attribués aux haggadistes amoréens de Palestine. Il suit l'ordre chronologique des docteurs, et des index fort complets permettent de se retrouver dans le chaos des traditions talmudiques, ainsi classées et rendues accessibles aux historiens et aux folkloristes.

— M. *Bratke* a publié dans la « Theologische Literaturzeitung » du 25 novembre un nouveau texte latin de la correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens, d'après un manuscrit de Laon, que l'on pourra comparer fructueusement avec le texte publié chez nous par M. Samuel Berger.

— Nous annonçons avec plaisir que le programme des cours de l'Université de

Berlin annonce pour le premier semestre de l'année 1892-1893, dans la Faculté de théologie, un *Cours d'histoire générale des religions*. C'est un privat-docent, M. Plath, qui le professe. L'histoire des religions occupe, sans doute aussi, une large place dans le cours du professeur Pfleiderer, sur la « Religionsphilosophie » ; son ouvrage bien connu sur la Philosophie de la religion nous a appris, en effet, qu'il a renoncé à la tradition des théologiens allemands qui bâtissaient toute la science de la religion sur des spéculations abstraites, souvent aussi creuses que profondes. Pour lui le fondement de la science de la religion c'est l'histoire de la religion.

Dans la Faculté de philosophie presque toutes les religions importantes sont traitées dans des cours spéciaux par les professeurs ou par des privat-docenten.

BELGIQUE

— *Jules Frederichs. Robert le Bougre, premier inquisiteur général en France* (Gand, Clemm ; in-8 de 22 p.). M. Jules Frederichs, professeur à l'Athénée royal d'Ostende, auquel on doit déjà de savantes recherches sur l'Inquisition dans les Pays-Bas, a publié dans le « Recueil de travaux de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Gand » et en tirage à part, un intéressant mémoire sur ce Robert, dit le Bougre parce qu'il avait été cathare pendant plusieurs années, qui, après sa conversion, devint inquisiteur en France. La connaissance des doctrines et des pratiques hérétiques le rendait particulièrement apte à remplir ces odieuses fonctions. Il sévit avec une telle rigueur à Châlons-sur-Marne, à Péronne, à Cambrai, à Douai et à Lille, que Grégoire IX lui-même dut lui retirer sa protection. L'étude de M. Frederichs éclaircit les parties jusqu'alors obscures de la vie de Robert.

— *Léon de Lantsheere. De la race et de la langue des Hittites* (Bruxelles, Goemaere, 1892). Ce mémoire présenté au second Congrès scientifique international des catholiques à Paris, en avril 1891, n'a été livré à l'impression qu'à la fin de l'année dernière, parce que l'auteur a tenu à mettre son travail au courant des plus récentes découvertes relatives à la question si importante et si obscure des Hittites. Le mémoire de M. de Lantsheere est le meilleur résumé que nous ayons actuellement des faits acquis à la science et des hypothèses généralement aventureuses auxquelles ils ont donné naissance. C'est une mise à point des études antérieures et un essai pour indiquer, par voie d'élimination, la direction dans laquelle on pourra trouver la solution du problème.

Dans une première partie, l'auteur passe en revue les sources des connaissances actuelles sur les Hittites : la Bible, les documents égyptiens et assyriens, les monuments hittites eux-mêmes et enfin une donnée fournie par les inscriptions cunéiformes arméniennes. Il discute ensuite les divers systèmes d'interprétation proposés par MM. Sayce, Hommel, Conder, Ball, Halévy. Les essais de

semblablement par M. Menant sont parvenus trop tard à la connaissance de M. de Lantsheere pour qu'il ait pu les examiner dans son mémoire.

Voici les principales conclusions que l'auteur lui-même propose comme les résultats de son étude personnelle :

« Dès le XVIIe siècle avant notre ère, existait dans la Syrie du nord un peuple connu par les Égyptiens sous le nom de Khetas. Durant les siècles qui suivirent, ce peuple s'étendit peu à peu vers le sud, dans le pays de Naharain, dans les environs d'Alep, de Hamath et jusqu'à Qadesh, près du lac actuel de Homs. Au temps de Ramsès II, il paraît avoir atteint l'apogée de sa puissance. Il domine sur les bords de l'Euphrate, en Commagène, et même dans certaines parties de l'Asie Mineure. Plus tard, à l'époque des grandes conquêtes assyriennes, il est fragmenté en une foule de petites souverainetés indépendantes, qui occupent toujours la Syrie septentrionale et s'étendent jusque sur la rive gauche de l'Euphrate, au nord de la Mésopotamie. Son existence historique prend fin en 717 av. J.-C. » (p. 89-90).

« Les Hittites avaient un type physique spécial, tout différent du type des Sémites... Leur influence artistique a rayonné à travers l'Asie Mineure jusqu'aux confins de l'Europe » (p. 90)... « Leur langue semble apparentée à celle des peuples du Gamgoum, Patin, Milid, Tabal, Kummuh, Kaska et de la Cilicie. Certains indices donnent à penser que la langue des proto-Arméniens faisait partie du même groupe » (p. 95)... « Les Hittites possédaient un système hiéroglyphique avant d'entrer en Syrie, en d'autres termes, ils l'ont inventé hors de la Syrie et avant le XVe siècle » (p. 101). M. de Lantsheere émet l'avis que c'est dans la Mélitène (Hanigalbat) et les cantons avoisinants.

Il termine en exposant une théorie personnelle, mais qu'il est le premier à déclarer plus hasardée, sur l'origine des Hittites « dans cette partie de l'Arménie où l'Euphrate occidental, l'Halys et le Lycus semblent se rencontrer », sur leurs migrations descendantes vers la Syrie et la Cappadoce, enfin sur leur division en deux tronçons par l'invasion des peuples du Nord, contemporaine de Ramsès III. Le tronçon syrien est de plus en plus subjugué par l'influence sémitique. Le tronçon cappadocien est isolé de la mer Égée par l'apparition des Phrygiens. Mais le premier, par l'intermédiaire de Chypre, le second, par l'intermédiaire de la Phrygie, exercent leur influence sur la civilisation grecque et servent de trait d'union entre l'Orient et l'Occident.

Nous conseillons vivement la lecture du livre de M. de Lantsheere à ceux qui voudraient se faire une idée claire de l'état actuel de la question hittite.

— M. le comte Goblet d'Alviella a publié dans le *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* (3e série, t. XXIV, nos 9 et 10), et, en tirage à part, chez Hayez, à Bruxelles, une *Note complémentaire sur le thème symbolique de l'arbre sacré entre deux créatures affrontées*, où il revient une fois de plus sur ce type iconographique, soit pour se défendre d'avoir prétendu que la migration des symboles appartenant à un culte étranger comportât nécessairement la commu-

arabe, et encore bien avant l'adoption, [illegible] attaché à ce signe par ses premiers patrons, soit pour montrer le rôle de l'art byzantin comme intermédiaire entre l'art oriental et celui de l'Europe occidentale. Cette communication trouvera tout naturellement sa place dans une seconde édition de la *Migration des symboles*.

— On lit dans la *Revue historique* (livr. de novembre-décembre, p. 456-457) le résumé d'une assez piquante controverse entre M. Pirenne, éditeur de Galbert de Bruges, et les Bollandistes actuels. M. Pirenne avait émis l'opinion que certains passages omis par les Bollandistes du XVIIe siècle et retrouvés par lui dans les manuscrits, avaient été supprimés comme contenant des attaques contre le clergé. L'accusation fut vivement relevée par les PP. van den Gheyn et de Smedt, qui prétendirent que les passages incriminés étaient des interpolations. M. Pirenne fut soutenu par son collègue le professeur Wagener. Aujourd'hui le P. de Smedt lui-même renonce à soutenir l'hypothèse d'une interpolation (voir *Analecta Bollandiana*, XI, 2, p. 188-197) et M. Holder-Egger, dans le *Neues Archiv* (1892, n° 3, p. 187) établit d'une façon incontestable que les passages cités ont été intentionnellement supprimés.

HOLLANDE

— F. Pijper. *Geschiedenis der boete en biecht in de christelijke kerk*, t. I. (La Haye, Nijhoff, in-8 de XXXI et 448 p.; 5 fl. 50). L'ouvrage que nous annonçons un peu tardivement — il date de 1891 — est conçu dans de vastes proportions. M. Pijper ne se propose pas seulement de retracer l'histoire de la doctrine sur la pénitence et de la confession dans l'Église chrétienne, d'une façon plus complète et plus impartiale qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, mais encore de montrer l'influence que doctrines et pratiques ont exercée sur la vie religieuse et morale des chrétiens. Cette dernière partie de son programme est réellement neuve; mais le danger d'une semblable entreprise c'est que les limites n'en sont pas nettement tracées. A moins de savoir exercer une rigoureuse discipline à l'égard de soi-même, on est exposé à faire rentrer l'histoire ecclésiastique et l'histoire morale tout entières de la chrétienté dans les cadres de son enquête. Or, cette discipline, M. Pijper, est moins qu'un autre capable de l'observer. Il a tout mis dans son livre ce qu'il avait dans ses cartons et il l'y a mis sans ordre suffisant, d'une façon inorganique. On le regrette d'autant plus qu'il a accumulé une masse véritablement prodigieuse de documents et de renseignements, qu'il les interprète généralement d'une manière judicieuse et que l'impartialité, dont il se vante à maintes reprises, n'est pas seulement dans ses paroles, mais se retrouve durant tout le cours de son exposition.

Le premier volume, qui est encore le seul publié à notre connaissance, conduit l'histoire de la pénitence et de la confession jusqu'au VIIe siècle. L'auteur en effet

che d'abord les antécédents chez les païens. Il ne trouve rien chez les Grecs et les Romains. Peut-être qu'en portant ses recherches sur la société gréco-romaine du Ier et du IIe siècle de notre ère, et non pas sur la Grèce ou la Rome des époques classiques, il aurait constaté dans le monde païen lui-même une propension plus grande qu'il ne l'admet aux purifications morales, à une sorte de pénitence religieuse et les premières manifestations de ce besoin de direction spirituelle qui a pris un si grand essor dans le monde chrétien. Les cultes orientaux, le néo-pythagorisme, le mithriacisme n'ignorent pas les pénitences, et les rhéteurs et sophistes du IIe siècle nous apparaissent parfois comme de véritables directeurs de conscience.

M. Pijper considère la doctrine de la pénitence comme un produit spontané du christianisme. Tout en reconnaissant l'existence d'une discipline ecclésiastique et même de la pénitence dans la synagogue juive, il n'admet pas que la pénitence chrétienne puisse être considérée comme un simple développement des pratiques juives. Partant de là il interroge, siècle par siècle, les auteurs ecclésiastiques, à commencer par les Pères apostoliques. Il trouve le premier témoignage de la pénitence ecclésiastique publique dans le *Pasteur* d'Hermas, vers le milieu du IIe siècle. Il passe en revue les textes qui nous montrent et en Orient et en Occident le conflit entre les rigoristes et les modérés. Saint Cyprien, le premier, mentionne le fait qu'un prêtre puisse, de sa propre autorité, réadmettre un pénitent dans l'Église à l'article de la mort. Peu à peu la pénitence privée et secrète s'établit à côté de la pénitence publique, pour la préparer, puis pour se substituer à elle. Cependant il ne s'agit encore que de la réconciliation avec l'Église, le pardon des péchés étant expressément réservé à Dieu seul ; la pratique devance la théorie. Enfin le pape Léon Ier consacre la confession et la pénitence secrètes ; l'Église n'aura plus qu'à développer le principe pour aboutir à la confession auriculaire obligatoire et à l'absolution sacerdotale. Ce sera la matière du volume suivant.

Dans la seconde partie du premier volume l'auteur dégage les indications que l'on peut tirer de l'histoire de la pénitence pour l'étude de la morale chrétienne, de la condition de la femme, du sort des esclaves et pour la connaissance des rapports de la société chrétienne avec le monde païen. On remarquera ici la critique, en général très justifiée, de la prétendue sainteté de l'antiquité chrétienne. L'auteur, cependant, n'est en aucune façon hostile au christianisme. Il est ministre protestant. Mais sa conscience d'historien ne subit aucun préjugé confessionnel. Une bonne traduction de son ouvrage, écrite par une personne habituée à manier la plume, avec renvoi aux textes cités, offrirait une lecture très intéressante à beaucoup de gens que l'érudition un peu lourde de l'auteur risque d'effrayer. Son œuvre, malgré ses défauts de forme, est une de celles qui honorent le plus la théologie hollandaise contemporaine.

AUTRICHE

Un rituel étrusque. — Nos lecteurs connaissent la découverte du premier texte étrusque d'une certaine étendue, faite par le professeur Krall sur les bandages d'une momie conservée depuis plus de trente ans au Musée d'Agram (cf. *Revue*, t. XXV, p. 370). M. Krall vient de publier le texte de ce précieux document dans le t. XLI des « Denkschriften der k. Akademie der Wissenschaften in Wien », sous le titre de : *Die etruskischen Mumienbinden des Agramer National-Museums*. Les caractères tracés sur ces vieilles bandes de toile avaient été pris par Brugsch pour de l'éthiopien et par Burton pour un dialecte arabe. À M. Krall revient l'honneur d'avoir reconnu leur véritable nature et d'avoir saisi l'importance capitale d'un pareil texte pour le déchiffrement de cette langue étrusque, rebelle à l'interprétation à cause du petit nombre d'inscriptions qui, seules, la représentaient jusqu'à présent.

Le document retrouvé n'est pas complet ; le commencement manque. L'auteur estime qu'il n'a que les deux tiers du texte original. Celui-ci contient un grand nombre de mots déjà connus par les inscriptions. M. Sayce pense que c'était une sorte de rituel pour les morts, analogue au Livre des Morts des Égyptiens. Il se hasarde même jusqu'à émettre l'hypothèse que nous pourrions bien avoir ici un des livres sacrés de Tagès, qui contenaient toutes les traditions religieuses des prêtres et devins étrusques (« Academy », 15 octobre).

L'authenticité du texte est placée en dehors de tout soupçon. La découverte de M. Krall semble donc devoir être le point de départ d'une étude féconde en résultats pour la connaissance des antiquités étrusques. Ce qui donne à cette première édition d'un texte étrusque une valeur toute particulière, c'est la prudence et la réserve de l'auteur, préférant laisser inexpliquées de nombreuses énigmes plutôt que de se lancer dans des conjectures hasardées qui trop souvent impriment une fausse direction aux études ultérieures.

ÉTATS-UNIS

Mme S. Y. Stevenson, secrétaire de la Section égyptienne du département d'archéologie de l'Université de Pennsylvanie, a publié dans les « Proceedings of the Numismatic and Antiquarian Society of Philadelphia » (année 1891) une étude d'archéologie religieuse fort intéressante sur certains symboles usités dans la décoration de quelques poteries provenant de Daphnae et de Naucratis et conservées aujourd'hui dans le Musée de l'Université de Pennsylvanie : l'oiseau à tête humaine, l'arbre sacré, les animaux sacrés, etc. De bonnes reproductions et un abondant commentaire font de cette brochure une contribution très intéressante à l'histoire de l'influence exercée par l'art oriental sur les peuples riverains de la Méditerranée.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

1. **Académie des inscriptions et belles-lettres.** — *Séance du 21 octobre* : M. *Heuzey* continue la série de ses communications sur les fouilles de M. de Sarzec à Tello, en Chaldée : « La première période des découvertes, dit-il, avait mis au jour des monuments appartenant à la belle époque de cet art très antique, particulièrement les célèbres statues et têtes de diorite, parmi lesquelles les connaisseurs admirent de véritables œuvres de maîtres, d'une technique superbe, d'un style sévère et puissant. La suite des fouilles nous apporte des résultats différents, mais non moins précieux : ce sont, au contraire, des ouvrages d'un travail rude et primitif, qui nous font remonter de plus en plus vers les origines de cette première civilisation, mère de toute la civilisation orientale. Si réellement la date du règne de Naram-Sin, calculée par les Chaldéens eux-mêmes, reporte la belle époque de la sculpture chaldéenne vers l'an 3700 avant notre ère, quelle antiquité reculée faudra-t-il attribuer à des ouvrages qui représentent l'enfance du même art ? Voici aujourd'hui d'autres débris sculptés, qui permettent à M. de Sarzec de reconstituer une personnalité royale plus antique encore que celle du roi Eannadou, le roi de la stèle des Vautours. C'est l'image de son aïeul Our-Nina. Ce patriarche des dynasties orientales revit à nos yeux, tantôt portant sur sa tête la corbeille sacrée, tantôt assis et levant dans sa main la coupe à libation. Autour de lui sont alignés ses enfants et ses serviteurs, tous ayant leur nom gravé sur leur vêtement. Dans le nombre, on distingue Akourgal, qui doit succéder à son père, en remplaçant un autre prince son aîné. La réunion de ces morceaux reconstitue pour nous un document historique et archéologique de la plus haute antiquité. »

M. *Oppert* ajoute quelques mots sur les inscriptions cunéiformes qui accompagnent les monuments décrits par M. Heuzey. Ce sont, à ce qu'il semble, des invocations aux dieux pour le bonheur du roi.

M. *Salomon Reinach* termine la lecture de son mémoire sur les légendes populaires qui restent attachées aux pierres sacrées, en particulier aux dolmens et aux menhirs. A côté de ces légendes, il y a des pratiques superstitieuses qui, dans certaines parties de la France, présentent une singulière vitalité. M. Rei-

1) Nous nous bornons à signaler les articles et les communications qui concernent l'histoire des religions.

nade énumère, entre autres, des localités où l'on fait passer des malades ou des membres malades par les trous de certaines pierres ; d'autres fois, il s'agit de se glisser dans l'étroit couloir entre une pierre sacrée et le sol. Le christianisme a souvent marqué son empreinte sur ces pratiques, en substituant à la pierre, objet de croyances païennes, une table chargée de reliques ou la dalle du tombeau d'un saint. « On est obligé, écrivait en 1825 un chanoine de Vannes, de tolérer des pratiques qui ne sont que bizarres, pour combattre avec plus de hardiesse et de succès celles qui sont criminelles. » C'est à cette politique conciliante du clergé que nous devons la conservation, non seulement de beaucoup de monuments antiques, mais des usages, si curieux pour le *folklore*, dont ils sont témoins depuis des dizaines de siècles. (C.-r. reproduit d'après la *Revue critique d'histoire et de littérature*, n° 44.)

— *Séance du 28 octobre* : M. *Maspero* rend compte des travaux de la mission du Caire. Nous avons déjà signalé dans notre Chronique de juillet-août (t. XXVI, p. 100) le contenu des principaux fascicules des *Mémoires* publiés par la Mission. Depuis cette époque de nouveaux trésors ont été ajoutés à ceux que cet admirable recueil a déjà livrés à la science. Après les Fragments thébains de l'Ancien Testament publiés par M. Maspero et les Actes du concile d'Éphèse, publiés par M. Bouriant, la mission des religieux nous offre, avec une vive curiosité, un très long fragment du texte *grec du livre d'Énoch* (voir plus haut l'article de M. A. Lods), scrupuleusement reproduit, avec l'orthographe même du manuscrit, par l'honorable directeur de l'École. La publication *du temple entier d'Edfou*, par MM. de Rochemonteix et Maspero, a commencé. La religion égyptienne est connue tout entière, dit M. Maspero, dans tous ses détails, rituels de la fondation, du sacrifice, des fêtes d'Osiris. M. *Bénédite*, de même, a commencé la publication des *temples de Philae*.

Enfin, après avoir mentionné la publication, dans les *Mémoires*, de quelques tablettes de Tell-el-Amarna, par le P. Scheil, M. Maspero annonce que la Mission archéologique française du Caire entend faire porter ses recherches sur l'Orient ancien et moderne, tout entier, et non uniquement sur l'Égypte. Bientôt elle se propose d'attaquer la Syrie et la Mésopotamie.

M. Alexandre Bertrand, président de l'Académie, prend la parole pour rappeler qu'il faut faire remonter l'honneur de ces beaux travaux, non seulement au Directeur actuel de l'École du Caire, M. Bouriant, et à M. Xavier Charmes, qui n'a cessé de soutenir la Mission de ses encouragements et des subventions ministérielles, mais encore à M. Maspero lui-même, à qui est due la meilleure part de tout ce qui a été fait par la science française en Égypte depuis ces dernières années.

Dans cette même séance, M. Halévy commence une lecture sur les inscriptions hittites, qu'il préfère appeler anatoliennes.

— *Séance du 4 novembre* : La séance est levée en signe de deuil après annonce du décès de M. le marquis d'*Hervey de Saint-Denys*.

— *Séance du 11 novembre* : M. *Salomon Reinach* achève la lecture de son mémoire sur les légendes qui s'attachent aux monuments mégalithiques. Il signale les rapports entre la civilisation matérielle de la Gaule à l'époque mégalithique et celle de la Grèce pélasgique. Les légendes populaires qu'il a étudiées doivent être apparentées à celles de la société pélasgique avant la constitution du panthéon grec. M. Salomon Reinach arrive à la conclusion que plusieurs dizaines de siècles avant la grande unité réalisée par la conquête romaine, il a dû exister une autre unité de cause inconnue. L'explication la plus vraisemblable serait d'admettre un courant pélasgique de civilisation allant de l'ouest à l'est.

M. *Jules Girard* commence la lecture d'un second mémoire de M. *Félix Robiou*, correspondant de l'Institut, à Rennes. Le premier avait pour objet l'état religieux de la Grèce à l'époque d'Alexandre. Celui-ci est consacré à l'état religieux de l'Orient à la même époque.

M. *Léopold Delisle* présente l'édition, par M. D. G. Morin, du *Liber comicus sive Lectionarius missae quo Toletana ecclesia ante annos mille ducentos utebatur*.

— *Séance publique annuelle du 18 novembre* : Jugement des concours (voir plus haut la *Chronique*).

— *Séance du 25 novembre* : M. *Geffroy* écrit de Rome qu'à la Bibliothèque vaticane on a inauguré la salle de consultation, préparée par le P. *Ehrle*, où les travailleurs peuvent trouver immédiatement, à la main, plus de vingt mille volumes. D'autre part, l'*Archivio vaticano* s'est enrichi de près de dix mille volumes in-folio comprenant des suppliques et des bulles jusqu'alors réservées aux archives du Latran et qui n'avaient pas encore été livrées à l'étude. Ces documents, presque entièrement inconnus, vont du XVe siècle à Grégoire XVI.

M. *Georges Perrot* présente un nouveau livre de M. *André Pératé*, *L'Archéologie chrétienne*.

— *Séance du 2 décembre* : M. *d'Arbois de Jubainville* démontre que le nom du dieu gaulois qui se lit chez Lucain sous la forme Teutates est une corruption, due à l'influence du grec, du véritable nom : Teutatis, par *i* bref.

M. *Foucart* présente une étude sur les *empereurs romains initiés aux Mystères d'Éleusis*. Il montre l'attraction exercée par ces mystères sur les Romains, qui y puisaient des espérances relatives à la vie future. Sylla, Antoine, Cicéron, Atticus se firent initier. De même Auguste en l'an 21. Claude essaya vainement de transporter les Mystères à Rome. Néron n'osa pas forcer l'entrée du sanctuaire interdit aux parricides. Hadrien reçut une première initiation en 125. En 129, il fut admis à l'époptie, l'initiation supérieure. Il fit un séjour prolongé à Éleusis. Lucius Verus, collègue de Marc-Aurèle, fut initié en 167; de même, Marc-Aurèle et son fils Commode en 176, pour accomplir un vœu prononcé pendant la guerre contre les Quades. On n'a jusqu'à présent aucun texte ni aucune inscription pour l'initiation d'Antonin le Pieux. Quant à Septime Sévère il y fut admis dès avant son avènement à l'empire. Au IIIe siècle, on sy-

sent les mystères orientaux qui attirent les esprits de préférence aux mystères grecs.

M. *Philippe Berger*, sous-bibliothécaire à l'Institut, chargé des cours de langue hébraïque et de critique biblique à la Faculté de théologie protestante de Paris et l'un des principaux rédacteurs du « Corpus Inscriptionum semiticarum », est nommé membre ordinaire, en remplacement de M. Renan, par 25 voix contre 8 à M. Müntz, conservateur de la Bibliothèque de l'École des Beaux-Arts.

II. Journal asiatique. — *Septembre-octobre* : *Léon Feer*. L'enfer indien (voir la Chronique). — *J. Halévy*. La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV. — *Barbier de Meynard*. Ernest Renan. — *A. Delattre*. Les Juifs dans les inscriptions de Tell-el-Amarna.

III. Revue historique. — *Novembre-décembre* : *A. Leroux*. La royauté française et le Saint-Empire romain au moyen âge.

IV. Revue des traditions populaires. — *Octobre* : *G. Dumoutier*. Folklore tonkinois : la naissance, l'enfance. — *De Zepelin et de Colleville*. Légendes danoises. — *R. Basset*. Parallèles. Les Ordalies (suite). La fraternisation par le sang. — *P. Aubry*. Médecine superstitieuse dans les Côtes-du-Nord. = *Novembre* : *P. Sébillot*. La mer dans l'iconographie. — *R. Basset*. Le feu Saint-Elme (suite). Les empreintes merveilleuses (suite). — *De la Sicotière*. Bibliographie des usages et des traditions populaires du département de l'Orne. — *Lacuve*. Petites légendes chrétiennes. — *Guerriche*. Traditions, superstitions et coutumes de la Sarthe.

V. Bulletin de la Société d'anthropologie. — *III*, 2 : *A. Lefèvre*. Superstitions et coutumes de la Champagne et de la Brie.

VI. Revue chrétienne. — *Septembre* : *R. Allier*. A travers vingt-cinq ans de vie philosophique (voir la suite en octobre). — *P. Olivier*. Le mariage de Calvin. = *Novembre* : *F. Puaux*. La prédication protestante pendant le Premier Empire. = *Décembre* : *A. Westphal*. Monisme, prophétisme, mosaïsme.

VII. Revue des Religions. — 1892. *N° 5* : *Dupuis*. Le sentiment religieux chez les peuples de l'Indo-Chine. — *Coumant des Fosses*. Le Brâhmanisme. — *Simonpiène*. Une épopée babylonienne (suite).

VIII. Revue archéologique. — *Juillet-août* : *E. Le Blant*. Simple conjecture au sujet d'un passage de saint Augustin. — *D'Arbois de Jubainville*. Comparaison entre le serment celtique et le serment grec dans l'Iliade. — *Nikolsky*. La déesse des cylindres et des statues babyloniennes. — *Gsell*. [illegible]. — *Gatti*. L'inscription du temple du Capitole à Numluli.

IX. Revue des Deux-Mondes. — *15 octobre* : *F. Brunetière*. La formation de l'idée de progrès (Études sur le XVIIIe siècle). = *1er novembre* : *F. Paulhan*. Les hallucinations véridiques et la suggestion mentale. = *15 novembre* : *Melchior de Vogüé*. Après M. Renan. = *1er décembre* : *Philippe Berger*. Ernest Renan d'après sa correspondance.

X. Revue des questions historiques. — *1er octobre* : *F. de Moor*. L'histoire primitive d'Israël d'après les documents égyptiens et hébreux. — *De Smedt*. L'organisation des églises chrétiennes au IIIe siècle. — *G. Fagniez*. L'influence politique du Père Joseph. Négociations avec les princes d'Allemagne et la Suède. — *Van den Gheyn*. Saint Théognius, évêque de Béthélie en Palestine. — *P. Allard*. Les derniers travaux sur l'histoire des persécutions de l'Église.

XI. Revue internationale de l'enseignement. — *Septembre* : *Jacques Parmentier*. Les écoles en Angleterre, au temps de la Renaissance et de la Réforme. = *Novembre* : *M. Vernes*. Ernest Renan.

XII. Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris. — *I, p. 406* : *Diamandi*. Nouvelles idoles de Cucuteni, Roumanie. — *p. 410* : *Bonnemère*. Le culte des fontaines dans les Côtes-du-Nord. — *p. 477* : *Nicolas*. Tumulus-dolmens de [illegible], à Castelet près Arles. — *p. 497* : *Rousselle*. Sépultures puniques de Carthage. Lampes funéraires des nécropoles de Carthage.

XIII. Revue géographique internationale. — *1882, p. 239* : *Dumoutier*. Les Bouddhas des pagodes de Quan-Am et de Chuân-Dé.

XIV. Bulletin de la Société de géographie de Paris. — *XIII, p. 310* : *E. Aymonier*. Relation sommaire d'une mission en Indo-Chine.

XV. Mémoires de la Société de linguistique. — *VIII, p. 1* : *A. Bergaigne*. Quarante hymnes du Rig Véda traduits et commentés.

XVI. Journal des Savants. — *Juillet* : *L. Delisle*. Archives du Vatican (voir les nos suiv.). — *G. Perrot*. Les fouilles de Schliemann à Mycènes (voir septembre). = *Août* : *Barthélemy Saint-Hilaire*. Le Zend-Avesta (voir septembre). — *E. [illegible]*. Les universités françaises. = *Septembre* : *Paul Janet*. Bossuet, historien du protestantisme (voir le no suiv.).

XVII. Revue de théologie et des questions religieuses. — *Janvier 1882* : *D. Benoît*. Le caractère huguenot (voir les nos suiv.). = *Mai* : *L. Molines*. La doctrine des réformateurs (voir les nos suiv.). = *Septembre* : *A. Porret*. Trois Vies de Jésus (Strauss, Renan, Keim). — *J. Lambert*. Une consécration au saint ministère sous Louis XIV.

XVIII. Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français. — *Juillet* : *Ch. Read*. L'opinion du duc de Bourgogne sur la question protestante et le rappel des Huguenots (1710; voir sept.). — *A. Lods*. L'abbé Bonnaud et l'édit de tolérance de 1787. = *Août* : *A. Bernus*. Trois pasteurs échappés au massacre de la Saint-Barthélemy. = *Octobre* : *J. Bonnet*. La plus ancienne église du refuge en Angleterre, Canterbury. = *Novembre* : *E. Picot*. Les moralités polémiques ou la controverse religieuse dans l'ancien théâtre français.

XIX. Revue historique et archéologique du Maine. — *XII, 1* : *A. Ledru*. [illegible] du Vendômois. — *Pichon*. L'ancien collège du Mans à Paris (suite). = *No 2* : *Piolin*. Le théâtre chrétien dans le Maine au cours du

moyen âge (suite). — A. Angot. Les droits de sépulture dans le Maine, l'Anjou et la Touraine aux XIVe et XVe siècles (voir les nos suiv.). = XXXIII, 1 : Tamizey de Larroque. Vie et lettres inédites du Père Mersenne.

XX. Annales du Midi. — *Juillet* : *L. Duchesne*. Saint Martial de Limoges. — *C. Douais*. Les guerres de religion en Languedoc d'après les papiers de Pourquery (suite).

XXI. Revue de l'Agenais. — *Janvier-février* : *G. Tholin*. La ville d'Agen pendant les guerres de religion du XVIe siècle (suite; voir les nos suiv.). = *Juillet-août* : Les religionnaires de l'Agenais émigrés en 1685.

XXII. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — *Juillet* : *A. Delattre*. Inscriptions de Carthage. Épigraphie païenne (1890-1892). — *E. Courbaud*. La navigation d'Hercule. — *L. Dorez*. Le cardinal Marcello Cervini et l'imprimerie à Rome. — *R. Rolland*. Le dernier procès de Louis de Berquin (1527-1529).

XXIII. Muséon. *Août* : *C. de Harlez*. Le mariage de l'empereur de Chine (rituel impérial; voir novembre). = *Novembre* : *O. Donner*. La Buddhi Pûrvâl, conte hindou. — *A. van Hoonacker*. Le vœu de Jephté. — Genèse, XXX, 40.

XXIV. Academy. — *8 octobre* : *A. Sayce*. The Tel El-Amarna tablets. = *22 octobre* : *Max Müller*. Professor Bloomfield's Contributions to the interpretation of the Veda. The story of Namuki (tendant à prouver que cette histoire mythologique a bien une origine naturiste; voir les nos suivants). — *A. Sayce*. An Israelitish war in Edom. Hebrew loanwords from Greek. — *Cope Whitehouse*. Pithom, Rameses and (or) On. = *29 octobre* : *J. A. Murray*. Conrads (voir les nos suiv.). — *W. Stokes*. Funeral customs in the county of Wexford. — *R. Temple*. Models of the Mahabodhi temple. = *26 novembre* : *R. Charles*. The new Greek fragment of Enoch. — *G. Margoliouth*. The LXX in the Massora. = *3 décembre* : The gospel of Peter. — *Mac Carthy*. The obit of saint Columba.

XXV. Athenæum. — *8 octobre* : Renan (voir les nos suiv.). = *22 octobre* : Ethnology in folklore (à propos de l'ouvrage de M. Gomme). = *26 novembre* : Apocryphal literature (à propos du texte grec du Livre d'Hénoch publié par M. Bouriant).

XXVI. English historical Review. — *Octobre* : *H. Allen*. Gerbert, pope Sylvester II. — *J. Macpherson*. The church of the Resurrection or of the Holy Sepulchre. — *Bateson* (Mlle). Clerical preferment under the duke of Newcastle. — *S. Münz*. Ferdinand Gregorovius.

XXVII. Fortnightly Review. — *Octobre* : *F. Harrison*. Mr Huxley's controversies. — *S. Bonsal*. The University of Fez. = *Novembre* : *Huxley*. An apologetic irenicon. — Trois articles sur Renan. = *Décembre* : *F. Harrison*. Mr Huxley's Ironicon. — *Momerie*. Religion, its future.

XXVIII. Contemporary review. — *Novembre* : *G. Monod*. Ernest Renan. = *Décembre* : *J. Stuart Glennie*. Aryan origins.

XXIX. Babylonian and Oriental Record. — *V, 12* : *Terrien de Lacouperie*. Origin of the early Chinese civilisation from Babylonia, Elam and later

eastern sources (voir les nos suiv.). — VI, 1 : A. Strong. Three cuneiform texts. — Nr 2 : W. Chad Boscawen. The Tel-el-Amarna tablets in the British Museum (voir nr 3). — Th. Pinches. Rough notes on some seals of the Seleucids. — Yadrintzeff et Donner. Discoveries in Mongolia. — Nr 3 : Th. Pinches. Discoveries in [illegible].

XXX. Jewish quarterly Review. — *Octobre* : *A. Neubauer*. Isidore Loeb. — *C. Taylor*. The Dirge of Coheleth. — *L. Cohn*. The latest researches on Philo of Alexandria. — S. Krauss. The Jews in the works of the Church Fathers.

XXXI. Proceedings of the Soc. of Biblical archæology. — *XIV, p. 377* : *Le Page Renouf*. The book of the Dead.

XXXII. Scottisch Review. — *Octobre* : *J. Grant*. Scottish origin of the Merlin Myth. — *J. Beddoe*. The anthropological history of Europe.

XXXIII. Scottisch geographical Magazine. — *VIII, p. 513* : *Bishop*. A journey through lesser Tibet. — *p. 520* : *A. Swan*. Some features of the ruined temples of Mashonaland. — *C. Campbell*. A recent journey in northern Korea.

XXXIV. New World. — *Septembre* : *O. Pfleiderer*. The essence of christianity. — *O. Cone*. New Testament criticism and religious belief. — *J. Chadwick*. Thomas Paine. — *Jean Réville*. The rôle of the history of religions in modern religious education.

XXXV. Imperial and Asiatic quarterly Review. — *Octobre* : *J. Offord*. The mythology and psychology of the ancient Egyptians. — Oriental and pseudo-oriental orientalism. — *G. Leitner*. Legends, songs and customs of Dardistan. — Summary of the Oriental Congresses of 1891 and 1892.

XXXVI. Journal of the Ceylon Branch of the R. As. Soc. — *II, p. 151* : *A. Green*. A visit to Ritigala in the north-central province. — *p. 207* : *H. Bell*. Paddy cultivation ceremonies in the four Kôralês, Kegalla district. — *p. 232* : *Freudenberg*. Johann Jacob Saar's account of Ceylon (1647-1657).

XXXVII. Indian Antiquary. — *XXI, p. 253* : *Kielhorn*. The Mungir copper-plate grant of Devapaladeva. — *p. 258* : *Senart*. The inscriptions of Piyadasi, the language of the edicts and the linguistic history of India. — *p. 276* : *Srikantaiyar*. Superstitions about animals in Madras. Spirit haunts in Madras. — *p. 279* : *N. Wariyar*. Malabarcoast; unlucky and lucky actions.

XXXVIII. Asiatic Society of Japan. — *T. XX* : *G. Knox*. A Japanese philosopher. — *Haga*. Note on Japanese schools of philosophy. — *G. Knox*. A comment upon Shushi's philosophy.

XXXIX. Journal of the Asiatic Soc. of Bengal. — *LXI, p. 77* : *Kielhorn*. The Dinajpur copperplate inscription of Mahipala. — *p. 87* : *H. Raverty*. The Muhammadan coins collected by the Afghan boundary commission. — *p. 102* : *W. Theobald*. On a symbolical coin of the Wethali dynasty of Arakan. — *p. 104* : *H. Chakravarti*. Sânti-sataka.

XL. Folk-lore Journal. — *III, 2* : *M. Balfour.* Legends of the Lincolnshire cars. — *M. Gaster.* The legend of the Grail. — *F. Jevons.* Report on Greek mythology. = *III, 3* : *J. Stuart Glennie.* Queries as to Dr Tylor's views on animism. — *J. Abercromby.* An analysis of certain Finnish origins. — *J. Macdonald.* Bantu customs and legends. — *A. Nutt.* Celtic myth and saga. Report upon the progress of research during the two past years.

XLI. Folklorist. — *I, 4* : *L. Agnel.* Gleanings in Mexican folk-lore. — *G. Sewell.* The story of the ghost dance. — Indian ghost dance songs. — *H. Wheeler.* Hindu folk-lore. — *E. Hirsch.* The evil eye.

XLII. Sitzungsb. d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften. — 1892, *p.* 617 : **A.** *Harnack.* Die ältesten christlichen Datirungen und die Anfänge einer bischöflichen Chronologie in Rom. — *p.* 985 : **A.** *Weber.* Ueber den Vâjapeya.

XLIII. Veröffentlichungen aus d. k. Museum f. Völkerkunde. — *T. II* : *H. Vaughan Stevens.* Materialien zur Kenntniss der wilden Stämme auf der Halbinsel Malâka.

XLIV. Ideale Welten. — *T. III* : *A. Bastian.* Kosmogonien und Theogonien indischer Religionsphilosophien, vornehmlich der Jaïnalehre.

XLV. Verhandlungen d. Berliner anthropologische Gesellschaft. — 1892, *p.* 194 : *Glogner.* Hindu-Alterthümer des mittleren Java. — *p.* 312 : *Lasch.* Ein angebliches Zeugniss aus Rom und ueber die Entwicklung des germanischen Kalenderwesens. Geschlechtsvergleichen aus Mykenai.

XLVI. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *XIII, 2 et 3* : *Brückner.* Zu Berengar von Tours. — **Loofs.** Anfänge des Cluniacenserordens. — **Gelzer.** Beiträge zur russischen Kirchengeschichte aus griechischen Quellen. — **Schäfer.** Carlstadt in Dänemark. — **Kolde.** Briefwechsel Luthers und Melanchthons mit den Markgrafen Georg und Friedrich von Brandenburg. — **Knaake.** Ein Brief des Franziskaners Bellinsan an Johann Eck (1535). — **Lohmeyer.** Berichtigungen der Thätigkeit des Jesuitenkollegiums zu Braunsberg in Ermland (1564-1662).

XLVII. Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswissenschaft. — *VII, 4* : *E. Faber.* Der Apostel Paulus in Europa. — **O.** *Herzog.* Das moderne japanische Unterrichtswesen. — *F. Glasen.* Alter und Stufen der Religion bei den Naturvölkern.

XLVIII. Evangelisches Missionsmagazin. — *Août* : Leben und Wirken des Negerbischofs S. Crowther (voir les nos suiv.). — *Octobre* : *S. Limbach.* Das Auftreten des Christentums im Römischen Weltreich und im Jüdischen Kaiserreich (voir les nos suiv.). — *Novembre* : Altes und neues aus China (voir décembre).

XLIX. Theologische Quartalschrift. — 1892, *No* 4 : *Schmöhler.* Die Apologie des Aristides überhaupt. — *Rückert.* Amerika, was es ist und was es nicht ist. — **Birck.** Nikolaus von Cusa ueber den Primat. — *Funk.* Die Abendmahlselemente bei Justin.

L. Zeitschrift für Theologie und Kirche. — *II*, 1 : *K. Barth.* Das [illegible]. — *N. Grundmann.* Christenthum und Buddhismus in ihrem gegenseitigen Verhältniss. = N° 2 : *Von Soden.* Die Ethik des Paulus. = N° 3 : *W. Haller.* Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian (voir n° 4). = N° 5 : *Stade.* Die messianische Hoffnung im Psalter.

LI. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XVIII*, 3 : *W. Brandt.* Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen. — *Bratke.* Der Tag der Geburt Jesu in der Ostertafel des Hippolytus. — *E. Schürer.* Was ist unter Γαλατία in der Ueberschrift des Galaterbriefes zu verstehen. — *L. Cohn.* Zur indirekten Ueberlieferung Philo's und der älteren Kirchenväter.

LII. Zeitschrift für Assyriologie. — *VII*, 1 : *Jastrow.* On Palestine and Assyria in the days of Joshua.

LIII. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. — *II*, 2 : *Schwartz.* Volksthümliche Schlangenmythen (2e art.). — *Olrik.* Märchen in Saxo grammaticus (suite). — *Arendt.* Aus dem Aber- und Gespensterglauben der Chinesen. — *Thumb.* Zur neugriechischen Volkskunde. — *Singer.* Sagengeschichtliche Parallelen aus dem babylonischen Talmud.

LIV. Ausland. — N° 30 : *Hahn.* Die Vorstellungen der Swaneten von dem Leben nach dem Tode.

LV. Globus. — N° 7 : *Hofmann.* Die Tjusl oder Götzen der minussinskischen Tataren. = N° 9 : *Fitzner.* Die Juden in Nordafrika. = N° 14 : *Von Hellwald.* Dr Höfler's Forschungen ueber Volksmedizin und Aberglauben im Isarwinkel. = N° 15 : *Arendt.* [illegible] in China. = N° 17 : *F. Krauss.* Ordalien in Bosnien und der Hercegovina.

LVI. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXXV*, 1 : *A. Hilgenfeld.* Die synoptische Zweiquellen Theorie in neuester Fassung. — *H. Holtzmann.* Biblisch-theologisches zum [illegible]. — *W. Staerk.* Die alttestamentlichen Citate bei den Schriftstellern N. T. (fin). — *Egli.* Ueber die Zeit der Apologie des Aristides. — *A. Hilgenfeld.* Die Lebenszeit Jesu bei Hippolytus. = N° 2 : *A. Hilgenfeld.* Der Brief des Paulus an die Römer (2e art. ; voir nº suiv.). — *H. Gelzer.* Der gegenwärtige Bestand der armenischen Kirche. — *H. Tollin.* Thomas von Aquino der Lehrer M. Servet's (suite). — *A. Hilgenfeld.* F. C. Baur nach seiner wissenschaftlichen Entwicklung und Bedeutung. — *R. Seyerlen.* Baur als Lehrer und Mensch. = N° 3 : *Bratke.* Ein arabisches Bruchstück aus Hippolyt's Schrift ueber den Antichrist. — *A. Freystedt.* Der wissenschaftliche Kampf im Prädestinationsstreit des IX Jahrhunderts. — *J. Dräseke.* Maximus philosophus ?

LVII. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters. — *VI*, 2 : *F. Ehrle.* Neue Materialien zur Geschichte Peters von Luna (Benedikt XIII). = 3 et 4 : *Denifle.* Die Statuten der Juristen-Universität Padua vom Jahre 1331.

LVIII. Studi e documenti di storia e diritto. — 1886, p. 209 : F. Soni [illegible]. La festività dei [illegible] apostoli. — p. 219 : G. Cozza-Luzi. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] SS. [illegible] et [illegible].

LIX. Atti d. R. Accademia dei Lincei. — T. VII : E. Schiaparelli, Il libro dei funerali degli antichi Egiziani. — T. VIII : Comparetti, Il Kalewala o la poesia tradizionale dei Finni.

LX. Theologisch Tijdschrift. — *Septembre* : J. A. *Bruins*. De passus in den tweeden Corinthierbrief (suite). — *Novembre* : S. *Tideman*. De Essaers bij Josephus.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

G. *Bettany*. Mohammedanism and other religions of mediterranean countries, being a popular account of Mahomet, the Koran, modern Islam, together with descriptions of the Egyptian, Assyrian, Phoenician and also the Greek, Roman, Teutonic and Celtic religions. — Londres. Ward; in-8 de 292 p., ill.; 2 sh. 6.

E. *Siecke*. Die Liebesgeschichte des Himmels. Untersuchungen zur indogermanischen Sagenkunde. — Strasbourg. Trübner; in-8 de 131 p.; 3 m. 50.

Max Müller. Physische Religion. — Leipzig. Engelmann; in-8 de xvi et 398 p.; 10 m.

Salomon Reinach. L'origine des Aryens. Histoire d'une controverse. — Paris. Leroux; in-18 de 124 p.

R. Weiss. Volkssitten und religiöse Gebräuche. Eine kulturgeschichtliche Studie. — Brême. Kühtmann; in-8 de 54 p.; 1 m.

Sylvain Lévi. La science des religions et les religions de l'Inde. — Paris. Leroux; in-8 de 18 p.

CHRISTIANISME

A. Pératé. L'archéologie chrétienne. — Paris. May-Motteroz; 3 fr. 50.

H. Kihn. Encyklopädie und Methodologie der Theologie. — Fribourg. Herder; in-8 de xi et 573 p.; 8 m. (Theologische Bibliothek; 1re série, t. XV).

Württembergische Kirchengeschichte. — Stuttgart. Calw; in-8 de viii et 736 p.; 10 m.

W. *Peyton*. The memorabilia of Jesus, commonly called the gospel of saint John. — Londres. Black; in-8 de 510 p.; 10 sh. 6.

R. *Kabisch*. Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesammtbegriff des Paulinismus. — Goettingue. Vandenhoeck; in-8 de viii et 336 p.; 6 m.

J. Schmid. Petrus in Rom oder novae vindiciae Petrinae. — Lucerne. Räber; in-8 de viii-xlii et 228 p.; 4 fr.

H. Zimmern. Das christliche Abendmahl im Lichte der Religionsgeschichte. — Brieg. Bänder; in-8 de 12 p.; 38 cent.

A. Resch. Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien. I. Textkritische und Quellenkritische Grundlegungen. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de vii et

100 p.; 5 m. (« Texte und Untersuchungen » de Gebhardt et Harnack, t. X, fasc. 1).

U. Bouriant. Fragment du texte grec du livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à saint Pierre. — Paris, Leroux, dans t. IX, 1er fasc. des « Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique au Caire », un vol. in-4; 30 fr.

Lightfoot. Dissertations on the apostolic age, reprinted from editions of saint Paul's Epistles. — Londres, Macmillan; in-8 de 440 p.; 14 sh.

F. Renz. Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Eine dogmengeschichtliche Abhandlung. — Paderborn, Schöningh; in-8 de vii et 154 p.; 3 m.

Th. Harnack. Das apostolische Glaubensbekenntniss. Ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort. — Berlin, Haack; in-8 de 44 p.; 75 pf.

R. Raabe. Die Apologie des Aristides aus dem Syrischen uebersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben. — Leipzig, Hinrichs; in-8 de vi et 97 p. (dans t. IX, fasc. 1 des « Texte et Untersuchungen » de von Gebhardt et Harnack, qui contient aussi : *L. Hallier,* Untersuchungen ueber die Edessenische Chronik, vi et 170 p.; ensemble 8 m. 50).

F. Kattenbusch. Beiträge zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols. — Giessen, Ricker (Progr.); in-4 de 55 p.; 1 m. 40.

F. Wörter. Die Geistesentwicklung des heil. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe. — Paderborn, Schöningh; in-8 de vi et 210 p.; 4 m.

Freppel. Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits. — Paris, Retaux; 6 fr.

L. Havet. La prose métrique de Symmaque et les origines du cursus. — Paris, Bouillon; in-8 (Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, fasc. 94).

Grützmacher. Die Bedeutung Benedikt's von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchtums. — Berlin, Mayer et Müller; in-8 de iii et 72 p.

F. Probst. Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines erklärt. — Münster, Aschendorff; in-8 de xv et 412 p.; 9 m.

R. de Gourmont. Le latin mystique, les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen âge. — Paris, Vanier; 12 fr.

F. Loofs. Studien ueber die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen. — Halle, Niemeyer; in-8 de x et 146 p.; 5 m.

A. Snow. Saint Gregory the Great : his work and his spirit. — Londres, Hodges; in-8 de 390 p.; 3 sh. 6.

R. Stähelin. Amos Comenius. — Bâle, Reich; in-8 de 65 p.; 1 fr.

G. M. Dreves. Analecta hymnica medii aevi. XIII. Liturgische Reimofficien des Mittelalters (suite). — Leipzig, Reisland; in-8 de 266 p.; 8 m.

W. Seelmann. Die Totentänze des Mittelalters. — Norden, Soltau; 2 m.

C. Müller. Dr Martin Luther, sein Leben und Wirken in Liedern aus allen deutschen Gauen alter und neuester Zeit. — Munich, Poessl; in-8 de xvi et 414 p.; 3 m. 60.

A. Wagner. Ignazio di Loyola e Martin Lutero; studio sulla Chiesa. — Sienne, Tip. S. Bernardino; in-8 de 87 p.

O. Winckelmann. Der Schmalkaldische Bund (1530-1532) und der Nürnberger Religionsfriede. — Strasbourg, Heitz; in-8 de xiv et 313 p.; 6 m.

E. Armstrong. The French wars of religion: their political aspects. — Londres, Percival; in-8 de 128 p.; 4 sh. 6.

A. Hegler. Geist und Schrift bei Sebastian Franck. Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit. — Fribourg, Mohr; in-8 de xii et 291 p.; 5 m.

P. Lafargue. Messire Jean-Louis de Fromentières, évêque et seigneur d'Aire, prédicateur ordinaire du roi (1632-1684). — Paris, Retaux; in-8 de 344 p.

L. Amabile. Il santo officio della inquisizione in Napoli: narrazione con molti documenti inediti. — Città di Castello, Lapi; 2 vol. in-8 de xx-367-112 et 103 p.; 9 fr.

D. Campbell. The Puritan in Holland, England and America: an introduction to American history. — Londres, Osgood; 2 vol. in-8 de 1080 p.; 24 sh.

S. Bäumer. Johannes Mabillon. Ein Lebens- und Literaturbild aus dem xvii und xviii Jhr. — Augsbourg, Huttler; in-8 de xi et 270 p.; 3 m. 50.

P. Grünberg. Philipp Jakob Spener. — Gœttingue, Vandenhoeck; in-8 de xvi et 244 p.; 10 m.

Sicard. L'ancien clergé de France. Les évêques avant la Révolution. — Paris, Lecoffre; 8 fr.

A. Hamy. Documents pour servir à l'histoire des domiciles de la Compagnie de Jésus dans le monde entier, de 1540 à 1773. — Paris, Picard; in-fol.

K. von Hase. Kirchengeschichte des xvii und xviii Jhr. (Kirchengeschichte, éditée par G. Krüger, III, 2, 1). — Leipzig, Breitkopf; in-8 de xi et 558 p.; 6 m.

H. Tollin. Geschichte der französischen Colonie von Magdeburg. III, 1: Der Kampf der Hugenotten Glaubensflüchtlinge. — Magdebourg, Faber; in-8 de xvi et 812 p.; 12 m.

Ch. Benoist. L'État et l'Église (Questions du temps présent). — Paris, Colin; in-16 de 67 p.

A. Bellesheim. Henry Edward Manning (1808-1892). Ein Lebensbild. — Mayence, Kirchheim; in-8 de xii et 270 p.; 3 m.

Th. Gerold. Édouard Reuss. Notice biographique. — Paris, Fischbacher; in-8 de 67 p.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

H. Winckler. Alttestamentliche Untersuchungen. — Leipzig, Pfeiffer; in-8 de viii et 192 p.; 7 m. 50.

B. Neteler. Stellung der alttestamentlichen Zeitrechnung in der alt-orientalischen Geschichte. I. Untersuchung der assyrischen alttestamentlichen Gleichzeitigkeiten. — Munster, Theissing; in-8 de 23 p.; 50 pf.

G. Martin. La campagne de Sennachérib en Palestine et les prophéties relatives à cette expédition. — Montauban, Granié; in-8 de 123 p. — La notion de la justice de Dieu dans l'Ancien Testament. — Ibidem; in-8 de 52 p.

W. Addis. The documents of the Hexateuch, translated and arranged in chronological order, with introduction and notes. I. The oldest book of Hebrew history. — Londres, Nutt; in-8 de 321 p.; 10 sh. 6.

N. Angelini. Il Pentateuco di Mosè; studio storico. I. Dalla creazione del mondo alla vocazione d'Abramo. — Cremona, Bonal; in-8 de 86 p.; 1 fr.

A. Westphal. Les sources du Pentateuque, étude de critique et d'histoire. II. Le problème historique. — Paris, Fischbacher; in-8 de xxxvii et 412 p.

J. Wellhausen. Skizzen und Vorarbeiten, V: Die kleinen Propheten übersetzt mit Noten. — Berlin, Reimer; in-8 de 213 p.; 7 m.

James Darmesteter. Les prophètes. — Paris, Lévy (Extrait de : Les Prophètes d'Israël); in-8 de II et 124 p.; 1 fr.

Hervey. The Books of Chronicles in relation to the Pentateuch and higher criticism. — Londres, Christian knowledge Society; in-12; 2 sh.

J. Bachmann. Dodekapropheton Aethiopum oder die zwölf kleinen Propheten der äthiopischen Bibelübersetzung. I. Der Prophet Obadja. — Halle, Niemeyer; in-8 de 22 p.; 2 m.

D. Castelli. Il Cantico dei cantici; studio esegetico, traduzione e note. — Firenze, Sansoni; in-16 de viii et 79 p.; 1 fr. 50.

F. Josephi opera omnia, ed. S. Naber. Vol. III. — Leipzig, Teubner; in-8 de x et 364 p.; 3 m. 60.

Eug. de Faye. Les Apocalypses juives. Essai de critique littéraire et théologique. — Paris, Fischbacher; in-8 de 230 p.

P. Wendland. Philo's Schrift über die Vorsehung. — Berlin, Gaertner; in-8 de viii et 120 p.; 4 m.

M. R. James. The testament of Abraham. The Greek text now first edited, with an introduction and notes. — Londres, Cambridge Warehouse; in-8 de vii et 166 p. (« Texts and Studies » de J. A. Robinson, II, 2); 5 sh.

Handbook for travellers in Syria and Palestine. — Londres, Murray; in-8 de 58 et 460 p. avec cartes et plans.

C. A. Nallino, Chrestomathia Korani arabica. — Leipzig, Gerhard; 4 m. 50.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

W. Dittenberger. Corpus inscriptionum graecarum Graeciae septentrionalis. Vol. I. Inscriptiones graecae Megaridis, Oropiae, Boeotiae. — Berlin, Reimer; 85 m.

A. [illegible], Homerische Untersuchungen zur zweiten Hälfte der Odyssee. — [illegible], Wien; 1 m.

A. *Fickelscherer*, De [illegible] tragico Graecorum. — Leipzig, Fock; 1 m.

Léon de Lantsheere, De la race et de la langue des Hittites. — Bruxelles, Goemaere.

H. Brunn, Griechische Götterideale, in ihren Formen erläutert. — Munich, Verlagsanstalt für Kunst und Wissenschaft; 7 m. 50.

O. *Rubensohn*, Die Mysterienheiligthümer in Eleusis und Samothrake. — Berlin, Gaertner; in-8 de 240 p., ill.; 7 m.

Ed. Naville, The festival hall of Osorkon II in the great temple of Bubastis (= Memoirs of the Egypt Exploration fund », t. X).

RELIGIONS DE L'ASIE

E. Lamairesse, L'Inde après le Bouddha. — Paris, Carré; in-12; 4 fr.

L. *de Rosny*, Chan-Hai-King, t. I. — Paris, Maisonneuve; 30 fr.

— Le Hiao-King. — Ibidem; 20 fr.

G. *Huth*, Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, aus dem tibetischen des Jigs-med nam-mkha herausgegeben, übersetzt und erläutert, 1re partie. — Strasbourg, Trübner; 20 m.

F. A. von Lengerke, Krypto-Monotheismus in den Religionen der alten Chinesen und anderer Völker. — Leipzig, Engelmann; in-8 (xii et 79 p.); 3 m. 50.

James Darmesteter, Le Zend-Avesta. Traduction nouvelle avec commentaires historiques et philologiques. T. II : Vendidad. Yashts. Khorda-Avesta. Fragments indiens. — Paris, Leroux; in-4 (Annales du Musée Guimet).

M. *Reuter*, Die Parsen und ihre Schriften. — Stuttgard, Roth; in-8 de 32 p.; 80 pf.

L. von Mankowski, Der Auszug aus dem Pancatantra in Kshemendra's Brihatkathâmañjarî. — Leipzig, Harrassowitz; 6 m.

FOLK-LORE

F. Lauth, Balder und der weisse Hirsch. *Ein Beitrag zur deutschen Mythologie*. — Stuttgard, Frommann; 3 m. 75.

Chassiron, Some Persian tales from various sources. — Glasgow, Hodge; in-32; 120 p.

V. *Cian* et *P. Nurra*, Canti popolari sardi, 1re partie. — Turin, Loescher; 5 fr.



TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-SIXIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

ERRATUM

La thèse sur saint Liudger, mentionnée p. 113, a été attribuée par erreur à notre compatriote, M. Gaston Paris. Elle est de M. Gérard Paris, un théologien hollandais, et a été présentée en 1835 à l'Université d'Utrecht pour l'obtention du grade de docteur en théologie.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.


CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
New Delhi

